



3 1761 09701715 6



Philos
S3217tr

Max Scheler, S. 40.

DIE TRANSSZENDENTALE UND DIE PSYCHOLOGISCHE METHODE

EINE GRUNDSÄTZLICHE ERÖRTERUNG ZUR
PHILOSOPHISCHEN METHODIK

VON

DR. MAX F. SCHELER.



496562

1.9. 49

LEIPZIG,
VERLAG DER DÜRR'SCHEN BUCHHANDLUNG.

1900.

Ernst Bloch
1906.

Digitized by the Internet Archive
in 2014



VORREDE.

Man hat nicht ohne Recht geklagt, unsere gegenwärtige Philosophie leide am Plänemachen, an „Vorfragen“, „Prolegomenas“, „Präludien“ etc.; es fehle die rechte Kraft und der rechte Mut, einmal als wahr ergriffene Gedanken in die Fülle des Stoffes einzubauen; nicht Einzelnen, sondern der Zeit sei mit der Naivetät auch jegliche Schöpferkraft verloren gegangen. Trotzdem wagen wir es, die Zahl der Abhandlungen jener Gattung noch um eine zu vermehren. Einmal nämlich glauben wir nicht, dass jene sentimentale Klage — von historischem Gesichtspunkte zweifellos berechtigt — im Stande ist, das Uebel zu verringern. Noch weniger glauben wir, dass eine von den beiden Möglichkeiten, zu denen unsere Zeit nur allzu leicht neigt: Skeptische Indifferenz bezüglich aller nicht auf „exaktem“ Wege lösbarer Fragen hier, brutale, willensmässige Ergreifung einer bestimmten Lösung des „Welträtsels“ — sei die Lösung materialistisch, klerikal oder nietzscheanisch — dort, einer philosophischen Denkart zieme. Dass die letztere Art des Vorgehens sich selbst richte, brauchen wir hier nicht zu sagen. Uns selbst wenigstens möge Gott vor solcher „Naivetät“ in Gnaden bewahren. Was die erstere Auskunft betrifft, so vermag ja fleissige und an sich gewiss wertvolle Einzelarbeit in den vergleichsweise exaktesten Disziplinen der Philosophie, der Psychologie und Logik den Mangel prinzipieller, methodischer Einhelligkeit verstecken: Auch hier ist nicht aufgehoben, was aufgeschoben ist. Was als Frage des Prinzips aus dem Urteilsbereich des Faches gerückt ist, kehrt an allen einzelnen Punkten mit der alten Problematik wieder und findet hier einseitige und kurzsichtige Lösungen — Lösungen,

welche prinzipielle Fragen einmal nicht vertragen können. Die Objektivität im Kleinen, die über das berechtigte Mass hinausgehende Furcht vor der Zwangsjacke einheitlicher Methode wird zu krasser Subjektivität im Grossen. Der Leibnizische Unterschied des „Klaren“ und „Deutlichen“ kehrt hier potenziert wieder. Was uns an allen einzelnen Punkten deutlich dünkt, hat im Ganzen seine Umrisslinien verloren, schwimmt charakterlos mit allem Möglichen.

Zu diesem allgemeinen Grunde, der freilich für das Recht der Methodenfragen überhaupt — auch innerhalb anderer Wissenschaften — geltend gemacht werden kann, kommt hier noch hinzu, dass die Philosophie eine weit intimere Abhängigkeit von ihrer Methode besitzt als die übrigen Wissenschaften. Die Ergebnisse anderer Wissenschaften bewahren gegen die Methoden, durch welche sie gefunden sind, ohne Zweifel eine weit grössere Selbstständigkeit. Bei der „Prinzipienwissenschaft“ *κατ' ἐξοχὴν* ist die Isolirbarkeit der Einzelfrage von der Methode eine weit geringere. Wo immer in ihrer Geschichte ein wesentlicher Fortschritt erzielt wurde, war es ein Fortschritt der Methode. Hat doch der grosse Urheber der mächtigsten Denkwandlung innerhalb der neueren Philosophie sein Hauptwerk einen „Traktat von der Methode“¹⁾ genannt.

Insbesondere aber ist es die gegenwärtige Lage, welche eine selbständige Erörterung der philosophischen Methode notwendig erscheinen lässt. Die neuere Kantforschung — vor allem Vaihinger's verdienstvoller Kommentar — scheint uns die Versuche, aus dem Werke dieses das philosophische Denken immer noch beherrschenden Geistes eine in den Hauptpositionen eindeutige Methode herauszuschälen, endgültig vernichtet zu haben. Hier hat die vielangegriffene „philologische Akribie“ eine für den systematischen Fortschritt der Philosophie durchaus notwendige Arbeit geleistet. Nicht dass „Kant verstehen über ihn hinausgehen“ heisse, um ein Wort Windelband's²⁾ zu gebrauchen, dürfte noch eine Frage sein,

1) „Kritik der reinen Vernunft“, Vorrede zur II. Aufl.

2) S. Präludien „Kritische und genetische Methode“, Schluss.

sondern nur, wie man über ihn hinausgehen müsse, erscheint uns als Grundproblem der Methode. Dass aber diese Frage schon eine Lösung gefunden hat, können wir bei aller Anerkennung der vielen lehrreichen Vorarbeiten, denen wir selbst so Vieles verdanken, nicht zugestehen.

Zu den bezeichneten sachlichen Gründen, welche uns zu dieser Arbeit führten, kommt für uns noch ein persönlicher hinzu. Nicht am Ende, nicht in der Mitte sondern am Anfang unserer philosophischen Arbeit befinden wir uns. Und da wir der Überzeugung leben, dass — wenn auch entgegen dem Sinn des Bildes, das auch dem Geiste eine Schwerkraft andichten möchte — in der Philosophie der Bau vom Dache her beginnt, so schien es uns Gewissenspflicht, uns durch (hoffentlich) positive Kritik über die Grundfrage aller Philosophie, die Methode, zu klären.

Dieser Zweck aber schien uns am besten erreicht zu werden durch Anknüpfung an die beiden philosophischen Methoden, die man die transscendentale und psychologische Methode genannt hat. Wenn wir hier von „philosophischen“ Methoden schlechthin und nicht von „erkenntnistheoretischen“ reden, so wird den Grund hiefür der Fortgang der Arbeit bringen. Auch bestimmtere Gründe für die Wahl gerade dieser Methoden anzugeben, müssen wir dem kurzen historischen Überblick über die philosophische Methode in der Neuzeit, der uns nicht wohl zu umgehen schien, überlassen. Eine genauere Rechtfertigung der methodologischen Fragestellung gegenüber der Lage der heutigen Wissenschaft überhaupt, ist Sache der Einleitung.

Für jenen Abschnitt der Arbeit, welcher Resultate unserer allgemeinen Kritik der transscendentalen Methode auf einige Grundprobleme der Erkenntnistheorie zur Anwendung bringt, müssen wir schon hier um milde Beurteilung bitten. Nichts lag uns ferner — und konnte uns bei der Anlage dieser Arbeit ferner liegen — als hier irgendwie vollständige Theorien bieten zu wollen. Nur wer zugesteht, dass auch ächte Probleme Gedanken im guten Sinne sind, wird uns hier nicht alles Recht versagen. Auch dürfen wir hier wohl das Recht in Anspruch nehmen, auf einen künftigen

Ausbau der hier dargelegten methodischen Prinzipien auch nach dieser Seite hin einen geneigten Leser zu verweisen.

Endlich ergreifen wir hier Gelegenheit, der vielfachen Belehrung und Anregung zu gedenken, die wir wie mündlicher und gedruckter Arbeit derzeitiger deutscher Philosophen überhaupt so insbesondere all dem verdanken, was uns an der Universität Jena geboten wurde. Wenn wir hier den Namen Rudolf Euckens in besonders dankenswerter Gesinnung ausdrücklich zu nennen uns verpflichtet halten, so geschieht es in der Überzeugung, dass die folgenden Gedanken einer eingehenden Beschäftigung mit seinen Werken Anlass und Ausgestaltung nicht zum wenigsten verdanken.

EINLEITUNG.

Am Ende eines Jahrhunderts, dessen wissenschaftliche Ertragnisse zu den reichsten gehören, welche uns die Geschichte der Jahrhunderte aufweist, bietet sich uns ein zunächst schwer verständlicher Anblick dar. Auf allen Gebieten des Wissens bemerken wir harten, oft die peinlichsten Formen annehmenden Streit um die Methoden, und zwar nicht etwa nur Streit um sekundäre, untergeordnete Methoden, sondern Streit um die letzten prinzipiellen Auffassungsweisen der den betreffenden Wissenschaften zugehörigen Thatsachenbereiche. Auch nicht etwa nur innerhalb jener Wissenschaften, die gleich Theologie, Jurisprudenz, Nationalökonomie und Biologie seit Menschengedenken im Grunde nie aufgehört haben, über ihre Erkenntnisprinzipien bald mit mehr, bald mit weniger Energie zu streiten, sondern gerade und insbesondere innerhalb derjenigen Wissenschaften, die wie Mathematik, Physik, Chemie noch vor kurzer Zeit sich rühmten, auf klar, fest und eindeutig vorgezeichneten Erkenntnisbahnen fortzuschreiten. Warum nur ermuntert die Fülle dessen, was man auf den alten Wegen gefunden hat, nicht zum Weiterschreiten? Eine schwierige Frage, auf welche eine summarische Antwort kaum möglich ist. Sie müsste so gut wie Versuche der Lösung jener Schwierigkeiten für das besondere Gebiet besonders in Angriff genommen werden. Da nun aber eine Erfolg versprechende Arbeit an dem Verständnis und der Beilegung jener Kämpfe, ohne in alle einzelnen Besonderheiten der Probleme hinabzusteigen, nicht aussichtsvoll erscheint, so könnte man zum Schlusse kommen, dass jede Einzelwissenschaft ihre methodologischen Probleme mit sich selbst auszumachen habe und jede Einmischung von solchen, die von höherer Warte aus dies Treiben zu übersehen suchen, nur als überflüssig und irreführend zu er-

achten sei. Diese Konsequenz hat man denn auch nicht nur hie und da, sondern sogar im Sinne eines Prinzips gezogen. An erster Stelle ist es der Positivismus in seinen verschiedenen Färbungen, der eine Methodenlehre als philosophische Disziplin ablehnen zu müssen glaubt. So Comte (*Cours de philosophie positive*, L. 34): „Ce sont les diverses grandes applications déjà vérifiées, que l'esprit humain en a faites, qu'il convient d'étudier. En un mot, ce n'est évidemment que par l'examen philosophique des sciences qu'il est possible d'y parvenir. La méthode n'est pas susceptible d'être étudiée séparément des recherches où elle est employée, ou, du moins, ce n'est là qu'une étude morte, incapable de féconder l'esprit qui s'y livre. Tout ce qu'on en peut dire du réel, quand on l'envisage abstraitement, se réduit à des généralités tellement vagues, qu'elles ne sauraient avoir aucune influence sur le régime intellectuel.“¹⁾ Aber auch Forscher, welche besseres Verständnis für den Wert der Erkenntniskritik und der Methodologie an den Tag legen als Comte, den selbst der strenge Empirist Mill²⁾ hinsichtlich der geringen Beachtung jener Disziplinen getadelt hat, kommen öfters auf dieses Ergebnis hinaus. So lässt sich beispielsweise Carl Menger in seinen klassischen „*Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaften und der politischen Ökonomie insbesondere*“ (Leipzig 1883), S. 11 folgendermassen aus: „Kein Zweifel vermag darüber zu bestehen, dass in der obigen Rücksicht (d. h. in Rücksicht auf die Methoden der politischen Ökonomie) nicht wir von den Logikern, sondern diese letzteren von uns so ziemlich alles zu erwarten berechtigt sind und dass jenes unter den deutschen Nationalökonomien neuerdings vielfach hervortretende Streben, über die Ziele der Forschung auf dem Gebiete ihrer eigenen Wissenschaft in den Schriften der hervorragenden Logiker Aufklärung zu finden, lediglich als ein Symptom des in hohem Grade unbefriedigenden Zustandes dieses Teiles der Erkenntnistheorie unserer Wissenschaft

1) Vgl. hiezu meinen Aufsatz „Arbeit und Ethik“ in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 114. Bd. S. 171, 172.

2) In seinem Werke über die Philosophie des August Comte.

betrachtet werden muss.“ Zwei Gründe sind es, welche uns veranlassen, diesen Bescheid trotz der in ihm enthaltenen Halbwahrheit zurückzuweisen. Erstens liegt ihm eine grundfalsche Gesamtanschauung über die Geschichte der Wissenschaft, besser gesagt, über die Form des Prozesses, in dem sich die Wissenschaft erzeugte, zu Grunde. Es waltet hier die Meinung, es sei die Wissenschaft langsam durch eine fortlaufende Anhäufung von Einzeldaten auf ihre derzeitige Höhe gekommen und es hätten sich innerhalb dieses Prozesses die wesentlichen Verschiebungen der Methodik mühelos, wie von selbst, in jenen Augenblicken vollzogen, in denen neue Daten kein Unterkommen in den alten Denk- und Erkenntnisformen mehr gefunden hätten. Die Wirklichkeit zeigt uns jedoch hievon nichts. Die Denker, welche der modernen Wissenschaft das Programm in einfachen und gewaltigen Zügen gezeichnet haben, waren sich solcher Continuität so wenig bewusst, dass vielmehr das klare Bewusstsein eines Bruches mit dem Alten überall in ihnen erkennbar ist. Wohl hat die neuere Forschung eine stärkere Abhängigkeit eines Descartes oder eines Bacon von der Scholastik aufgedeckt. Wir verstehen heute die Bedeutung der scholastischen Begriffe für Descartes' Denkweise besser zu würdigen¹⁾; wir haben die aristotelischen Begriffselemente der induktiven Naturenlehre des Bacon klarer erkannt.²⁾ Aber all dies kann die Thatsache nicht erschüttern, dass hier überall der Wein trotz der alten Schläuche neu ist. Und wie wenig eine blosser Anzahl neuer Daten solche radikalen Wendungen veranlassen konnte, dafür ist der beste Beweis, dass jene grossen weitausschauenden Methodologen der positiven Forschung gerade in jenen Gebieten wenig genützt haben, für die sie das Programm aufstellten. Descartes' Physik, seine Corpuscular- und Wirbeltheorie, seine astronomischen Lehren, seine falsche Beurteilung des Galilei in den Briefen an Mersenne sind eher als Hemmnisse der positiven

1) Vgl. hiezu die von v. Hertling der Münchner Akademie vorgelegten Untersuchungen über Descartes' Abhängigkeit von der Scholastik.

2) Vgl. die Ausführungen von Chr. Sigwart, Logik II, § 93 u. in den Preuss. Jahrb. 1863, 93.

Forschung zu betrachten denn als Förderung¹⁾. Und Bacon war ein viel zu leicht geschürzter Geist, als dass er die Bahn, die er mit genialem Griffel der Zukunft vorgezeichnet hatte, selbst rüstig hätte beschreiten können. Wie hier nicht neue Daten die methodische Wendung vorbereiteten, sondern die schöpferische Kraft einer logischen Phantasie, die sich in schroffem Kampf mit der Tradition aufarbeitet, so finden wir bei allen ähnlichen grundlegenden Wandlungen innerhalb der Geschichte der Wissenschaften schöpferische Vorstöße und Antizipationen, die allererst neue Gebiete der Wirklichkeit der Forschung eröffnen. Lange bevor uns die Spektralanalyse die chemische Homogenität der Gestirnwelt mit den telluren Substanzen erwies, hatte Giordano Bruno's geniale Intuition das allgemeine Resultat vorweggenommen und den Blick der exakten Forscher eben hierdurch auf jene Forschungen gelenkt. Die Überzeugung, dass kein Quantum von Materie aus dem Nichts hervorkommen könne (*ex nihilo nil fit*) musste feststehen, ehe die Chemie durch den Satz von der Gewichtsgleichheit der Substanzen in ihren verschiedenen Verbindungen jene Antizipation verifizierte. Dass die Form der Planetenbewegungen irgend eine frei konstruierbare geometrische Gestalt besitzen müsse, war die Voraussetzung, unter der Kepler arbeitete, als er diese Form als die elliptische näher bestimmte und die pythagoräische Lehre, dass im Weltall mathematisch fassbare Gesetze walten, war die schaffende Kraft in der Konzeption fast aller jener Grundbegriffe, auf deren Basis das stolze Gebäude der neueren Naturwissenschaft sich erhebt. Oder wer wollte die Grundlegung der politischen Ökonomie durch die Physiokratie und Adam Smith verstehen wollen ohne den Lebenshintergrund des *Ordre naturel* des Deismus? Wir wollen diese Beispiele, die ja ohnehin bekannt genug sind, nicht häufen. Genug, es erweist die Geschichte der Wissenschaften, vorzüglich die der Neuzeit zur Genüge, dass jene Voraussetzung, unter welche

1) Descartes tadelt hier Galilei, weil er nur die Ursachen bestimmter Thatsachen gesucht habe, ohne die ersten Ursachen der Natur zu suchen. Auch erklärt er Galileis Fallgesetze und das Gesetz der parabolischen Wurfbewegung für falsch.

die Methode ein mühelos in den Schoss fallendes Geschenk neuer Daten wäre, falsch ist. Die Funde der positiven Forschung erweisen sich vielmehr als wertvolle Determinationen allgemeinerer Überzeugungen, die, indem sie den Forschergeist auf bestimmte Wirklichkeitsausschnitte und deren mögliche Gliederung richten, ihm allererst Fragen und Aufgaben stellen, die ihm ohne diese „généralités vagues“ niemals aufgegangen wären, schon deswegen nicht, weil der Geist ohne ihre treibende Kraft entweder bei der Betrachtung der jeweilig bekannten Thatsachen hätte beharren müssen (und dies wäre Stillstand der Forschung gewesen) oder aber sich in zügellosem und ziellosem Drange in die unendliche Mannigfaltigkeit des Seins hätte verlieren müssen (und dies wäre Anarchie der Forschung gewesen). Verhielt es sich aber so, wie weit wir auch den geschichtlichen Entwicklungsgang der Wissenschaften verfolgen können, und liegt kein Anlass vor, zu meinen, es werde sich in Zukunft die Form dieses Prozesses von Grund aus verändern, so ist auch das Recht der Philosophie, sich um die Methoden der Einzelwissenschaften zu kümmern, erwiesen und der Satz, es habe jede Einzelwissenschaft ihre Methode selbst, ohne auf das Ganze zu sehen, zu bestimmen, wird hinfällig.¹⁾ Denn eben die Philosophie ist es, welche diese Urteile a priori, diese Hintergründe der positiven Forschung stets wieder ans helle Licht des Tages zu ziehen hat, wenn die Fülle der positiven Resultate sie zu verstecken droht; sie ist es, welche in diesen Antizipationen, welche dem in die Mannigfaltigkeit der besonderen Probleme verstrickten Einzelforscher leicht zur platten Selbstverständlichkeit erstarren, das Wunderbare $\kappa\alpha\tau'$ $\acute{\epsilon}\xi\sigma\chi\acute{\eta}\nu$, aber auch das Problematische und doch so unendlich weitgehend Verpflichtende zu sehen lehrt.²⁾ Und sie vermag mit Hülfe der Geschichte jenes

1) Jede „Einzelwissenschaft“ sagten wir, nicht „jeder Vertreter einer Einzelwissenschaft“. Selbstverständlich hat jeder Vertreter der Einzelwissenschaft das Recht, methodische Untersuchungen anzustellen. Aber er hat es nur „als Philosoph“. Er ist eben Philosoph, wenn er es richtig thut.

2) Ob wir in diesen Urteilen „Postulate“ oder „synthetische Urteile a priori“ zu sehen haben, ob es eine begrenzte, systematisch ableitbare Zahl

positivistische Vorurteil der „généralités vagues“ um so leichter zu überwinden, als sie zeigen kann, dass sich jene généralités nur von dem Standpunkt des in die Einzelarbeit versenkten Forschers mit einer gewissen psychologischen Notwendigkeit als „vagues“ ausnehmen, wogegen sie im Vergleich mit andersartigen „généralités“, von denen sich die Forscher anderer Kulturperioden mit demselben Selbstverständlichkeitsfanatismus leiten liessen, Bestimmtheit und Individualität erreichen. Wenn wir beispielsweise einen Augustin, diesen souveränen und ohne Gleichen kraftvollen Geist der Wundersucht verfallen finden, heute aber jeden Schulknaben von der „starrten Gesetzlichkeit des Weltgeschehens“ reden hören, so werden wir nicht umhin können, die Frage zu stellen, ob es nicht vielleicht auch eine „Gesetzessucht“ gäbe und ob es nicht eine Aufgabe für Alle sein müsste, welche die Geistesfreiheit als ein Gut verehren, aller „Süchte“ ledig zu werden.

Ein anderer Grund, welcher der Philosophie die Pflicht auferlegt, sich um die Methoden der Einzelwissenschaften zu kümmern, resp. den Einzelforscher zwingt, Philosoph zu sein, ist der, dass die Willkür, welche durch den Ausschluss der Kompetenz der Philosophie auf die methodologischen Fragen der besonderen Wissenschaften und der Reservierung der Diskussion dieser Fragen für diese selbst vermieden werden soll, gerade hierdurch in vielfacher Gestalt erzeugt wird. Am Allgemeinen vermag der Mensch, selbst wenn er es noch so gern möchte, nicht vorüberzugehen. Diese Lehre giebt die Neuzeit auf den verschiedensten Lebensgebieten. Will man die Willkür eines Ganzen vermeiden, so ist es nur die Willkür der Teile, die man entfesselt. Der aufstrebende politische Liberalismus vermochte sich nur unter der Fiktion zu halten, dass die entfesselten Individuen ohne weiteres Regulativ des Staates auch für das Ganze sorgen. Die methodologische Selbstbestimmung der Einzelwissenschaften würde sich nur halten lassen, wenn man erweisen könnte, dass ihre Sonder-

solcher Urteile gibt, ob sie für alle Zeiten gleiche oder verschiedene sind, ob bloss formale Behauptungen oder inhaltlich bestimmte, soll hier noch nicht ausgemacht werden.

bestrebungen schon ohne weiteres Zuthun, ohne eine Art Synopsis ihrer Resultate, aus einer Art prästabilirten logischen Harmonie einen Zug zur Einheit und zum Ganzen in sich trügen. Auf politischem und wirtschaftlichem Gebiete hat sich jene Meinung, die in die sozialen Atome jenen Trieb hineindachte, als schwere Fiktion erwiesen. Wie steht es innerhalb der Wissenschaft? Auch hier, denke ich, zeigt sich ein Gleiches. Anstatt dass sich die Resultate der Einzelwissenschaften zum Ganzen einer wissenschaftlichen Weltanschauung zusammenschliessen, sucht jede Einzelwissenschaft ihren Machtbereich bis auf das All auszudehnen, keine Schranke ausser sich anzuerkennen. Die Naturwissenschaft sucht ihre spezifischen Methoden der Geschichtswissenschaft aufzudrängen (Comte, Buckle, Lamprecht), wogegen wiederum andere Methodologen, welche die Methode der Naturwissenschaft in einer möglichst einfachen und vollständigen Beschreibung des anschaulich Gegebenen sehen (Kirchhoff, Mach, Avenarius), eher die Naturwissenschaft methodologisch der Geschichte annähern. Dabei beschränkt sich diese Willkür keineswegs auf jene grossen Gebiete der Wissenschaften; sie setzt sich vielmehr in die Teile der Teile fort. Der Wirtschaftshistoriker sucht seine Methoden auch dem politischen, Wissenschafts- und Litterarhistoriker aufzudrängen. Der Mathematiker und Physiker verlangt vom Physiologen und Entwicklungshistoriker Gesetze von gleicher Allgemeingültigkeit, als er sie auf seinem Gebiete finden mag, wogegen jener Teil der Naturwissenschaften, welcher vermöge der Eigenart seines Gegenstandes zu mathematisch fixirbarer Gesetzlichkeit nicht zu gelangen vermag, von der Mathematik den Tribut fordert, als empirische Wissenschaft zu gelten. Die Psychologie wird bald als Naturwissenschaft (z. B. Münsterberg, Rickert, Windelband) definirt und ihr jede Bedeutung für die Geschichtswissenschaften abgesprochen, bald als Grundlage aller Geisteswissenschaften erklärt (Wundt). Wieder Andere lösen das ganze All in eine Summe von Empfindungen = Empfundenern auf (z. B. Ziehen), wobei dann alle Urscheidungslinien der Wissenschaften völlig verschwinden. Die auf dem Gebiete der Entwicklungsgeschichte hochbedeutende

11
Sektionstheorie Darwins sollte für alle möglichen auf völlig heterogenen Thatsachengebieten liegenden Probleme der Universal-schlüssel sein. Juristen glaubten Etwas gesagt zu haben, wenn sie den Krieg als einen „Kampf der Rechtssysteme ums Dasein“ definirten. Sozialdemokratische Theoretiker der Volkswirtschaft versuchten um jeden Preis, die logische Konkordanz zwischen dem Marxismus und der Selektionslehre aufzuzeigen, wogegen theoretische Vertreter der kapitalistischen Wirthschaftsordnung jene zoologische Theorie für ihre Lehrsätze auszuschlachten suchten. Simmel¹⁾ wandte die Theorie auf die Erkenntnistheorie an und sah in der Wahrheit das Merkmal der an die Umgebung bestangepassten Vorstellungen, während wieder Andere²⁾ mit Trompetenstößen eine neue auf jene Theorie aufgebaute Ethik verkündeten. Diese Beispiele, deren weitere Verfolgung über den einleitenden Zweck dieses Abschnittes hinausginge, erweisen zur Genüge jenen Absolutismus der Methoden der Einzelwissenschaften, von dem wir anfänglich redeten. Die methodologische Willkür der Hegel'schen Philosophie mit ihrer Tendenz, die Einzelwissenschaften in sich aufzusaugen, war, so wenig gerechtfertigt sie war, dem geschilderten Zustande eher vorzuziehen. Denn jede Art von Ordnung, selbst jene absolutistische, die Einzelarbeit erstickende Ordnung, ist besser als keine, als methodologische Anarchie. Beide Gründe, eine richtige Vorstellung von der Form des Prozesses, in der die Wissenschaft wächst und eine Einsicht in den unbefriedigenden Zustand eines Absolutismus der Methoden der Einzelwissenschaften dürften genügen, um das Recht der Philosophie, sich um jene Methodenstreitigkeiten zu kümmern, als erwiesen zu betrachten.

Abgesehen vom Rechte der Philosophie gegenüber den besondern Disziplinen, ist es aber auch eine Pflicht der Philosophie gegen sich selbst, an diese Aufgabe kräftig heranzutreten. Sie wird unfruchtbar, wenn sie es unterlässt. Sie wird insbesondere dann unfruchtbar, wenn sie ihre erkenntniskritische Arbeit nur auf

1) Siehe Archiv f. syst. Ph., Neue Folge Bd. I. 1. H.: „Über eine Beziehung der Selektionslehre zur Erkenntnistheorie.“

2) S. z. B. Alexander Tille „Von Darwin bis Nietzsche“.

einen Teil der Wissenschaft richtet, etwa bloss auf Mathematik, Mechanik und mathematische Physik, hingegen Geschichte, Theologie, politische Ökonomie und jene Gebiete der Naturwissenschaft, in denen notwendige und allgemeingültige Sätze im Sinne Kants nicht zu erreichen sind, von ihrer erkenntniskritischen Bemühung ausschliesst. Sie gelangt in diesem Falle — wir werden später bei unserer Kritik der sog. „transszendentalen Methode“ hierauf noch genauer zu sprechen kommen — zu der Einseitigkeit, das grosse Ganze der Wissenschaften an einem, wenn auch noch so sicher fundirten, so doch viel zu eng umschriebenen Kreis von Resultaten einer Einzelwissenschaft zu messen, als dass jene unberücksichtigten Teile der Wissenschaft sich nicht für vergewaltigt erachten und deshalb solcher Erkenntniskritik ihr Augenmerk zu versagen gezwungen wären.

Vor allem aber — und dies ist der wichtigste Punkt, auf den es uns in diesem Zusammenhange ankommt, muss die Philosophie das von einigen ihrer Vertreter gehegte Vorurteil aufgeben, dass sie eine feste Methode besitze, auf der sie nur weiterzuschreiten brauche. Der Zustand, dass die Einzelwissenschaften im schärfsten Methodenstreit liegen, sogar jene — wie Mathematik, Physik, Chemie — die noch vor kurzer Zeit auf ihr unzerstörbares methodisches Gefüge nicht laut genug pochen konnten, die Philosophie dagegen ruhig und gemessen auf scharf vorgezeichnetem Wege weiterschreite, dieser Zustand dürfte schon a priori dahin zu deuten sein, dass jene vielleicht zu selbstgewisse Philosophie eine Reihe von Problemen, welche die geistige Entwicklung dieses Jahrhunderts allerst aufgeworfen hat, nicht genügend tief empfunden und demgemäss auch nicht eingehend genug bearbeitet habe. An dieser Stelle kann dies freilich noch nicht erwiesen werden. Nur das Recht, auch für die Philosophie die Frage nach ihrer Methode aufzuwerfen, galt es einstweilen gegen die festen Ansprüche herrschender Methoden zu erweisen. Ihre Methode ist so wenig eine gesicherte, dass vielmehr die einzige Hoffnung auf eine solche darin besteht, sie werde sich durch kräftige Mitarbeit an den methodologischen Kämpfen, welche zur Zeit auf den verschiedenen Ge-

bieten der Forschung ausgetragen werden, selber zu einer Methode führen, welche jenen später näher zu bezeichnenden Problemen, die sie bisher weniger in ihre Arbeit einbezogen hatten, besser gewachsen ist.

Solche Probleme aufzudecken und zu umgrenzen, dürfte an sich, von ihrer Lösung abgesehen, nicht ganz verdienstlos sein.

So wird sich unsere Aufgabe folgendermassen gliedern. Zuerst sei ein kurzer Überblick über die wesentlichen Züge derjenigen philosophischen Methoden gegeben, die sich seit dem Beginn der Neuzeit in der Geschichte der Philosophie entfaltet haben. Hierauf folge in einem zweiten Teil Darstellung und Kritik zweier philosophischer Methoden, die wir als die gegenwärtig vorherrschenden bezeichnen dürfen. Man hat sie „transzendente“ und „psychologische“ Methode genannt. Der folgende Abschluss bringe eine Anzahl Thesen, in welchen die positiven Ergebnisse unserer Kritik zusammengestellt werden sollen.

I. Überblick über die philosophischen Methoden in der neuzeitlichen Philosophie.

Nicht so sehr eine bestimmte Methode, sondern die gewaltige Thatsache, dass zum ersten Mal in der Geschichte der Philosophie die Methodenfrage in das Centrum der Forschung gestellt wird, ist eines der wesentlichen Kennzeichen neuzeitlichen Denkens. Die Frage nach der Methode kannten weder Altertum noch Mittelalter. Schon die Frage impliziert eine These eigentümlicher und schwerwiegender Art. Sie enthält die Behauptung, dass die Wissenschaft Ziel und Weg der Forschung bewusst und selbständig zu bestimmen habe. Die Philosophie des Altertums und des Mittelalters hat dagegen, abgesehen von der vermöge der platonisch-aristotelischen Tradition gegebenen Gleichheit, resp. Ähnlichkeit der begrifflichen Erkenntnisinstrumente darin ein Gemeinsames, dass das gesammte philosophische Erkenntnisstreben sich auf Grund von Voraussetzungen bewegt, die selbst nicht Erkenntnisse sind und deren Inhalt weit über dasjenige hinausgeht, was man sonst als logische und mathematische Axiome bezeichnet. Diese Voraussetzungen sind hier und dort positive Lebensmächte nichtwissenschaftlicher Art. Hält im Altertum ein niemals in Diskussion gezogener Rest des griechischen Volksgeistes auch die scheinbar zeitlosesten Schöpfungen eines Plato und Aristoteles mit der den Denkern selbst unbewussten Gewalt mythischer Tradition auf einem gemeinsamen Boden der Problemstellung fest umspannt, so war es im Mittelalter das im Laufe der Entwicklung immer reflektirtere Form annehmende Credo der Kirche, das anfänglich in einer mehr organischen, später in einer mehr mechanischen Weise dem philosophischen Erkenntnisstreben seine Ziele setzte. Wie aber einerseits völlige Verselbständigung des methodologischen Problems, Loslösung desselben von einem positiv-geschichtlichen Lebensganzen

und seinen ihm eigenen Wertschätzungen ein Kennzeichen neuzeitlicher Denkungsart bildet, so andererseits die Behauptung, (die schon in der Fragestellung nach der Methode liegt), dass es eine, bestimmte andere Methoden ausschliessende Methode geben müsste. Es ist ein neuerdings mit Recht bekämpftes Vorurteil, zu meinen, die philosophische Methode des Mittelalters sei vorzüglich unter dem Zeichen der Deduktion gestanden. Nicht durch den Gegensatz Deduktion-Induktion ist, wie der Positivismus pro domo konstruiert, die methodologische Lage beider Epochen charakterisirt, sondern dadurch, das hier zum schroffen Entweder-Oder wird, was dort mit einem gemütlichen Sowohl-Als auch weniger bewusst als durch die thätige Arbeit selbst Abfertigung erhält. Niemals hat ein mittelalterlicher Denker ein deduktives Lehrgebäude aufgeführt gleich der „Ethik“ Spinozas, dem „de jure belli et pacis“ des Grotius oder der „Wissenschaftslehre“ J. G. Fichtes.¹⁾ Einheit und System²⁾ ist dem mittelalterlichen Denker schon deswegen nicht das gewaltige Desideratum, das es dem neuzeitlichen auf der einen der beiden massgebenden Entwicklungslinien ist, weil er auch ohne systematischen Zusammenschluss der Ergebnisse seines philosophischen Denkens niemals in Gefahr gerät, in die Bodenlosigkeit der Skepsis zu verfallen. Ein Denken, das sich nicht mehr in einer positiv-geschichtlichen oder doch universalen Lebensmacht organisch eingewurzelt fühlt, muss der mächtige Drang ergreifen, Alles sein zu wollen oder Nichts. Ist es uns, wenn wir Spinozas Ethik lesen, nicht, als müsse hier jedes Urteil sich gleichsam an jedes andere anklammern, Menschen gleich, die beim Untergange eines Schiffes sich gegenseitig aneinander zuhalten suchen? — Wobei es denn diesen Urteilen vielfach wie jenen Menschen zu ergehen pflegt.

1) Mit Recht weist O. Liebmann („Die Klimax der Theorien“, S. 6) auf die „hyperempirischen Experimentaldisziplinen“ des Mittelalters, Alchymie und Ars magna Lulliana hin.

2) Vgl. die treffende Schilderung des „systematischen Charakters des modernen Kulturlebens“ bei Eucken: „Die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und That der Menschheit“ S. 80—83.

Als ein drittes Merkmal des methodologischen Problems der Neuzeit kann, wo nicht das selbständige Recht methodologischer Überlegung kurzerhand geleugnet wird oder aber das im Objekt selbst angefeindete Wunder als Präformationssystem zwischen Subjekt und Objekt sein Recht behält, der schöpferische Charakter der Methode gelten. Ist schon bei Kant die Methode als synthetisches Urteil a priori das notwendige Ingrediens einer objektiven Naturordnung, so bei Hegel der Kern und das Gesetz des Weltprozesses selbst.

So sind es im wesentlichen drei Merkmale, welche das methodologische Problem der Neuzeit von allem, was man in der Vergangenheit so nennen könnte, unterscheidet: Selbständigkeit, Ausschliesslichkeit und schöpferische Kraft der gesuchten Methode. Von dieser formalen Charakteristik wende sich unser Blick auf die inhaltliche Bestimmtheit der methodologischen Grundtendenzen!

Drei Gesichtspunkte seien, um eine Ueberschreitung der dieser Arbeit gesetzten Grenzen zu verhüten, vorzüglich ins Auge gefasst, drei Gesichtspunkte freilich, die uns bis auf den heutigen Tag die Leitsterne zu sein dünken, welche jede Untersuchung, welche es mit der philosophischen Methode zu thun hat, im Auge zu behalten hat. Die beiden ersten dieser Gesichtspunkte betreffen die Mitbestimmung der philosophischen Methode von Mathematik und Geschichte.¹⁾ Der dritte Gesichtspunkt geht auf die Frage nach dem Rechte, im Verständnis der Genesis der Vorstellungen und Prinzipien die Hauptaufgabe der Philosophie zu erblicken.

Dass die gesamte vorkantische Philosophie der Neuzeit mit verschwindenden, hier nicht zu berücksichtigenden Ausnahmen sowohl nach der rationalistischen als nach der empiristischen Seite hin einen völlig unhistorischen Sinn hinsichtlich ihrer Methode zur

1) Es braucht wohl kaum gesagt zu werden, dass wir unter „Mitbestimmung der philosophischen Methode von der Geschichte“ nicht etwa die Beeinflussung der Philosophie durch tradirte Theorieen der Vergangenheit meinen, sondern die Mitbestimmung der Methode durch die historische Erkenntnisweise.

Schau trägt, brauchen wir dem Kundigen nicht zu erweisen. Welcher von beiden die Epoche beherrschenden Methoden die Palme in dieser Hinsicht zuzuerkennen ist, dürfte schwer zu beantworten sein. Ist innerhalb des Rationalismus wenigstens das eine Moment geschichtlicher Denkungsart näher liegend, dass dem Menschen ein festes Kapital von Ideen und Prinzipien angeboren ist, so wird dieses Moment durch die empiristische Einsicht in die historische Denkungsart gleichfalls naheliegende Relativität des Denkens im Ganzen des bewussten Seelenlebens hinreichend wett gemacht. Auf alle Fälle kommen diese beiden Momente nach dem bezeichneten Punkte hin so gut wie nicht zur Geltung. Die angeborene Idee wendet sich, mag sie späterer Reflexion auch als nichts weiter als eine leere Abstraktion aus dem Historisch-wirklichen erscheinen, weit mehr gegen dieses Wirkliche, zur Kritik dieses Wirklichen. Die Relativität des Denkprozesses dagegen bleibt auf der anderen Seite für eine historische Denkart deswegen unfruchtbar, weil der Erfahrungsbegriff der Empiristen (die relativ wenig wirksame schottische Schule ausgenommen) stets tendirt, sich auf Sinneserfahrung zu beschränken, im übrigen aber die Erfahrung erst beim Individuum beginnt.¹⁾

Nach der positiven Seite hin spiegelt sich jene Ungeschichtlichkeit der philosophischen Methode in der methodologischen Alleinherrschaft der Mathematik, insbesondere der Geometrie. Geschichte und Mathematik sind Polarwissenschaften. Eine Erkenntnistheorie, die sie unter einen Hut zu bringen vermöchte, wäre ohne Zweifel das Ideal. Aber welche Gegensätze wären hier unter eine Einheit zu bringen! Hier als Ausgangspunkt eine kleine, nach Zahl und Inhalt festbestimmte Reihe von Sätzen, Definitionen und Axiome, dort unzählige Ausgangspunkte, zunächst freier Wahl überlassen; hier Wahrheit und Irrtum haarscharf unterscheidbar, dort ein ungemessenes Feld von Hypothesen, von verschiedenstem Grade der Wahrscheinlichkeit; hier der Zirkelschluss ein grober

1) Lockes Hauptargumente gegen die Lehre von den eingeborenen Ideen sind im wesentlichen ontogenetischer und ethnologischer Art; obgleich doch gerade hier historische Argumente besonders nahe gelegen wären.

Denkfehler, dort unvermeidlich;¹⁾ hier der Gegenstand scharf umrissene, aber völlig leere, nur eine einzelne psychische Funktion beschäftigende Gestalten, dort ein in seinen Umrissen schwankendes aber inhaltreichstes Leben, das alle Wesenskräfte der menschlichen Natur in Einem beschäftigt und jedes persönliche Erlebnis des Forschers zum Mitarbeiter aufruft; hier der Charakter geistiger Thätigkeit spontan konstruierend, hier die Notwendigkeit, die Dinge langsam und von allen Seiten her auf sich wirken zu lassen und liebevoll ihre Fremdheit durch treue Hingabe zu überbrücken. Dass dem achtzehnten Jahrhundert für eine solche Synthese alle Vorbedingungen fehlten, bedarf keiner weiteren Ausführung. Leibniz, diesen ohnegleichen zeitlosen Geist ausgenommen, verhüllt das Jahrhundert seinem rationalistischen Hauptzuge nach, nur schwerfällig die Inhaltlosigkeit und Leblosigkeit seines philosophischen Gedankengangs unter der eben so schroffen als billigen Forderung einer der mathematischen Evidenz gleichen Wahrheit auf allen Wissensgebieten.

Was den dritten Gesichtspunkt betrifft, so sei hier nur ein Moment kurz erwähnt, das uns heute zu sehr in den Hintergrund gerückt erscheint. Die Linie zwischen genetischer und nichtgenetischer Methode verläuft keineswegs zwischen Rationalismus und Empirismus. Descartes und Leibniz gebrauchen eine genetisch-rationalistische, die englischen Common sense-Philosophen eine die unmittelbare Evidenz im weitesten Masse in Anspruch nehmende empiristische Methode. Und ein zweites bedeutungsvolleres Moment: Leibnizens *Nouveaux Essais* haben (natürlich ohne jede Absicht ihres Autors) den Anschein erregt, als seien Lockes Versuche über den menschlichen Verstand erst durch Leibnizens Conception der *petite perception* wirksam widerlegt worden. Diese Meinung ist jedoch kaum richtig.²⁾ Locke hat auch Descartes gegenüber, so-

1) Für die Geschichtswissenschaft ist der Zirkel schlechthin konstitutiv, indem sie stets das Einzelne aus dem Ganzen, das Ganze aber aus dem Einzelnen zu interpretiren hat.

2) Neuerdings hat v. Hertling in seinem Buche über Locke und die Schule v. Cambridge jene Behauptung verteidigt. Ohne hier auf seine Hypothese näher eingehen zu können, haben uns seine Ausführungen nicht überzeugt.

weit er ihn und nicht etwa englische Rationalisten bekämpfen wollte, gegen eine selbstgemachte Windmühle gekämpft. Epist. P. I, 99 sagt Descartes aufs deutlichste, dass er trotz seiner Behauptung, der Geist denke immer (actu) nicht im entferntesten lehre, dass auch die angeborenen Ideen stets actualiter im Bewusstsein seien; vielmehr sind sie es auch für ihn im allgemeinen nur der Potenz nach (potentia). „Angeboren“ gilt ihm in demselben Sinne wie, dass der Adel gewissen Familien angeboren sei oder anderen gewisse Krankheiten, wie Podagra oder der Stein; nicht als ob die Kinder solcher Familien an diesen Krankheiten litten, sondern weil sie geboren werden mit einer gewissen Geneigtheit oder Anlage, sich jene zuzuziehen.“ Was also fehlt, ist hinsichtlich der angeborenen Ideen lediglich das Wort „unbewusst“, nicht die Sache. Einen bedeutenden kontinentalen Denker hat Locke mit seinen Gründen überhaupt nicht getroffen.

Was nun die gewaltige methodologische Wendung durch Kants geniale Geistesthat betrifft, so wird es wiederum gestattet sein, nur die für unseren Zweck wesentlichsten Momente auf Grund heutiger Forschungsergebnisse hier aufzuführen.

An erster Stelle steht nach der methodischen Seite hin sein Bruch mit der mathematischen Methode in der Philosophie, seine Einsicht in die wesentlichen Unterschiede philosophischer und mathematischer Denkart. Weder Definitionen, noch Axiome, noch Demonstrationen giebt es in der Philosophie. Was als Explication und Exposition innerhalb der Philosophie der Definition entspricht, sie aber niemals völlig vertreten kann, steht nicht am Anfang, sondern am Ende der Untersuchung. Die Grundprinzipien philosophischen Denkens bedürfen einer Deduktion, sind also keine Axiome.

Diese Ergebnisse samt den dem Kundigen bekannten Überlegungen, welche zu ihnen geführt haben, halten wir für das unbestreitbarste Verdienst Kants in methodologischer Hinsicht. Was wir selbst zu sagen haben, steht unter der Voraussetzung der Wahrheit dieser Sätze.

Dagegen dürfte es fraglich sein, ob mit der Anführung dieser

Resultate der Geistesarbeit Kants, seine methodologische Stellung zur Mathematik in philosophischer Hinsicht genügend präzisirt ist.

Gewiß, die mathematische Methode hat Kant aus der philosophischen Arbeit hinlänglich gebannt. Trotzdem bleibt ihm diese Wissenschaft wenigstens soweit, als er sich in der transszendentalen Fragestellung bewegt, das Hauptdatum zur Bestimmung und Begrenzung des Erkenntnisvermögens. Wie sie, resp. ihre Schwesterwissenschaft, die mathematische Naturwissenschaft möglich ist, bleibt das Grundproblem der Gedankenarbeit Kants. Philosophirt er auch nicht mathematisch, so doch im wesentlichen über die Mathematik. Der Begriff „Wissenschaft“ erhält eine gewaltige Tendenz eingepflanzt, sich bei Gelegenheit stets auf Mathematik zu beschränken. Die bekannten Worte: . . . „da in jeder Naturwissenschaft nur soviel eigentliche Wissenschaft angetroffen wird, als sich darin Erkenntnis a priori findet, so wird Naturlehre nur soviel eigentliche Wissenschaft enthalten, als Mathematik in ihr angewandt werden kann“ (Met. Anf. d. Naturw., Vorrede 1786) bezeugen es deutlich genug. Ob aber, wenn alles Empirische in der Naturwissenschaft nicht eigentlich wissenschaftlich, wissenschaftlich dagegen nur das Nichtempirische ist, die gewaltige Arbeit des neunzehnten Jahrhunderts gerade auf dem Gebiete der wesentlich beschreibenden und klassifizirenden Naturwissenschaften, auch erkenntnistheoretisch jenes Recht findet, das sie sich in dem freilich zuweilen sehr trüglichen Richter des Zeitgeistes erworben hat, scheint uns mindestens problematisch. Problematisch auch, ob auf solcher Grundlage eine Erfahrungswissenschaft wirklich übrig bleibt, insbesondere aber problematisch, ob es statthaft ist, das Erkenntnisvermögen im wesentlichen nach seinen mathematischen Leistungen zu bestimmen. Diese Zweifel werden in dem folgenden Teile bestimmter auftreten.

Weniger Übereinstimmung herrscht hinsichtlich der Frage, wie weit wir dem Werke Kants eine Wirkung zur Mitbestimmung der philosophischen Methode durch geschichtliche Denkungsart zusprechen dürfen. Ein gerechtes Urteil über die Frage dürfte nicht zu erzielen sein, ohne die persönliche, gemüthliche Stellung Kants

zur Geschichte scharf zu scheiden von den sachlichen Momenten seiner Lehre, welche einer solchen Denkungsart etwa entgegenkommen möchten. Es ist gar leicht und billig, wie es vielfach geschieht, von Kants „ungeschichtlichem Sinn“, seinem Mangel an solidem historischem Wissen zu reden und darüber zu räsonniren — sei es beifällig oder mißfällig —, weniger leicht dagegen zu zeigen, wie auf der Basis dieser Philosophie Systeme erwachsen konnten, die wie jene Fichtes und Hegels an geschichtsphilosophischem Tiefsinn das Höchste leisten, was unseres Erachtens seit Augustins „de civitate dei“ in der gesamten philosophischen Welt geleistet ward.¹⁾

Für unseren systematischen Zweck muß eine kurze Anführung des springenden Punktes genügen.²⁾

Eine gewisse Paradoxie liegt darin, daß wir das hier in Betracht kommende Moment der Kantischen Leistung gerade dort nicht suchen dürfen, wo wir es anfänglich vermuten, nämlich in Kants eigenen geschichtsphilosophischen Schriften. Das Resultat dieser Schriften bedeutet ein schroffes Auseinanderfallen zweier Arten geschichtlicher Arbeit: Einmal soll nach einem „Leitfaden a priori“ gezeigt werden, was die Menschheit in weltbürgerlicher Absicht in ihrer Geschichte geleistet hat. Andererseits aber soll diese Aufgabe eine „bloß empirisch abgefaßte Historie“³⁾ nicht verdrängen. Die Aufgabe zerfällt also in zwei Teile: Erstens ist Ziel eine exakt-philologische Forschung, die ohne jede organische Gliederung der Thatbestände nach Werten sine ira ac studio Datum an Datum reiht; zweitens ist Ziel die Ausübung eines Richteramtes über die historischen Thatbestände nach einem formalen, apriorischen Maßstab, gleichviel ob diese näher oder ferner, in diesem

1) Selbst Giovanni Batisto Vicos' geniales Werk glauben wir nicht ausnehmen zu dürfen.

2) Eine eingehendere Bearbeitung der innerhalb der Kantforschung lange nicht genug gewürdigten Frage behalten wir uns für einen eigenen Aufsatz vor.

3) Vgl. „Idee zu einer allg. Geschichte in weltbürgerlicher Absicht,“
Schlussatz.

oder jenem allgemeinen Kulturzusammenhängen sich vorfinden. Konkreter ausgedrückt: zwischen Schlosser und der Philologie jedenfalls kein Ranke. Eine „Idee“, die — ohne als transszendente Kraft gefaßt zu werden — aus den verworrenen Kämpfen und Ereignissen dem denkenden Geiste herausschiene, hätte hier kein Recht.

Dieses Ergebnis beruht aber im Ganzen des Systems auf einem noch tieferem Grunde. Der Leitfaden, nach dem wir die Geschichte bearbeiten sollen, ist Kants rechtsphilosophisches Hauptprinzip; dieses aber beruht letzten Endes auf dem Sittengesetz. Das Sittengesetz ist aber nicht Bedingung einer wirklichen Erfahrung (wie etwa die Kategorien und Grundsätze), sondern Bedingung einer möglichen Erfahrung, die ihrerseits selbst Problem ist. Es wurde „exponirt“ nicht „deduzirt“. Soll es einmal ins „transszendentale Geleise“ (um mit Cohen zu reden) gezwungen werden, so kann man nur sagen: Das Sittengesetz ist Bedingung des Problems¹⁾ eines Reiches der Zwecke. Da also mit anderen Worten Kants Methode der praktischen Philosophie geschichtliche Menschenerfahrung nicht nur als Mitbildnerin der sittlichen Prinzipien, sondern auch als Datum einer transszendentalen Deduktion schroff zurückweist, ist auch seine Geschichtsphilosophie recht eigentlich jener Teil seines Gesamtwerkes, der geschichtlicher Denkweise am fremdesten ist.

Die gewaltige sachliche Wendung, die allererst verstehen lehrt, wie das geschichtliche Jahrhundert in allen seinen gewaltsamen Umkippungen von Kant immer wieder mit magischer Gewalt angezogen ward, ist in der Methode seiner theoretischen Philosophie zu suchen. In dem Unternehmen einer Kritik der Vernunft, einer Kritik des neuzeitlichen Lebensprinzips liegt hier der Schwerpunkt. Eine Vernunft, deren Werke so wenig Kontinuität aufweisen, deren himmelanstürmende Aspirationen stets wieder elend zusammenbrechen, eine Vernunft, die Josefs II. wohlwollenden Plan, mit Hilfe der Logik Wolffs Österreichs zum Heile zuführen, so traurig enttäuscht hatte, bedarf der Kritik. Aber womit will man sie denn kritisiren, diese Vernunft, die sich in Wissenschaft, Staat, Religion u. s. w. höchstes Richteramt angemaßt hatte? Ist sie nicht die höchste

1) Vgl. Cohen „Kants Begründung der Ethik“, S. 159.

Instanz? Oder giebt es doch noch einen Appellationsgerichtshof? Nahe liegt zunächst: Die Vernunft könnte an sich selbst Kritik üben. Bekanntlich finden sich auch eine Anzahl Stellen bei Kant, welche das Problem so formuliren. Herder und Hegel hatten diesen Stellen gegenüber völlig recht, wenn sie von Zirkel, ersterer bekanntlich mit einem ebenso hässlichem als boshaftem Bilde von Zirkel sprachen. Aber wir glauben nicht, daß Kant gerade gelegentlich jener Stellen richtig formulirte, was er thatsächlich durchgeführt. Nicht die Vernunft beschäftigt sich grüblerisch mit sich selbst; vielmehr soll erst ermessen werden, was die Vernunft ist. Sie ist überhaupt nichts Gegebenes, Nichts, das wir an einem weithin bemerkbarem Kennzeichen von übrigem seelischem Geschehen unterscheiden könnten. Solche „ursprünglichen Evidenzen“ giebt es gar nicht aufserhalb der Sätze der Formallogik. Soll aber erst ermessen werden, was die Vernunft ist, wie anders soll diese Aufgabe durchgeführt werden als durch eine Anwendung eines alten, bewährten Satzes: An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. An einer Realität, einem weithin über alle Parteien hinausragenden, der gesamten Menschheit — und sei sie noch so reaktionär — sichtbarem Werke, an der grandiosen Leistung der mathematischen Naturwissenschaft soll sie ermessen werden. Das Erkenntnisvermögen X, welches so etwas hat schaffen können, muß doch wohl die Vernunft sein. Wir haben, um die Linie des methodologischen Fortschritts zu einer Mitbestimmung philosophischer Arbeit durch geschichtliche Denkungsweise fest zu zeichnen, mit Wissen und Willen eine Seite der Methode Kants accentuirt, die in dem Lebenswerke Kants keineswegs mit jener bewussten Schärfe hervortritt, die wir in unsere Sätze legten. Denn auch dort, wo Kant vermittels der ja eigentlich nicht sachgemässen „analytischen Methode“ vorgeht und die Sätze der Mathematik und der mathematischen Naturwissenschaft als notwendig und allgemeingültig voraussetzt, ist niemals zum Ausdruck gelangt, daß es im Grunde ein objektiver Niederschlag geschichtlicher Denkhandlungen ist, was er zum Richtmaß der Leistungskraft und der Grenzen der Vernunftthätigkeit auserkoren hat. Und abgesehen hiervon behauptet sich ja in

dem bekanntlich schwer zu entwirrenden Knoten Kantischer Methodik — unaufgebar für die Ratio des Systems — jenes Vorgehen, welches Kant in der Aesthetik „metaphysische Deduktion“, in der Analytik „Ableitung der Kategorien aus der Urteilstafel“ genannt hat, jenes Verfahren zerlegender Abstraktion, vermöge dessen er nach Lamberts Vorgang als apriorischen Bestandteil von Begriffen und Anschauungen all dasjenige bezeichnet, was bei successivem Wegdenken der Empfindungsbestandteile als „reiner“ Rest übrig bleibt. Und trotz alledem welch gewaltige Perspektive! Wie war es getroffen und erschüttert, jenes überkecke Gottvertrauen der älteren rationalistischen Denkweise, nach der man mit einer ins Blaue hinein philosophirenden Vernunft „mögliche“ Staaten, Religionen, ja Welten konstruierte, verständnislos für den inneren Wertgehalt und die Zähigkeit der geschichtlichen Wirklichkeit und in der sanguinischen Hoffnung, es eigne schon dem Begriffe des Möglichen die Tendenz, sich in Wirklichkeit umzusetzen. Darin also sehen wir jenes Moment, das trotz Kants vielgeschmähtem unhistorischen Sinn eine tiefliegende und prinzipielle sachliche Beziehung seiner Methode zu einer geschichtlichen Denkart verrät, dafs wenigstens auf dem Gebiete der theoretischen Erkenntnistheorie ein vorliegendes System geschichtlicher Denkhandlungen zum Mafstab der Vernunft wird, dafs damit zum erstenmal die Möglichkeit erscheint, die Vernunft an einer Realität und nicht umgekehrt alle Realität an einer dogmatischen Vernunft zu messen.

Schwieriger liegt schon die Frage bei Kants zweitem transzendentelem Prinzip, der Methode von der Bedingung der Erfahrung. Ein Moment tritt hier ohne Zweifel dem geschichtlichen Sinne des Jahrhunderts freundlich entgegen:

Die reine Faktizität, der rational nicht weiter erklär- und analysirbare Charakter der Erfahrung als Ganzes. Warum sie ist und etwa lieber nicht ist, ist eine sinnlose Frage.¹⁾ Andererseits freilich kennt jeder Kundige den durchaus schwankenden Charakter dieses Erfahrungsbegriffes und die Fülle des Problematischen, die

1) Fichte und Schelling haben an diesen Punkt angeknüpft, letzterer freilich erst in seiner zweiten Periode.

an dieser Stelle gerade für die methodische Frage vorliegt. Vier Punkte sind hier bis heute noch nicht zu gemeinsamer Anerkennung aufgeheilt. Erstens: Ist es die gemeine, ist es die zu einer Zeit vorliegende wissenschaftliche oder ist es gar das Ideal einer wissenschaftlich fertigen Erfahrung, welche die Grundlage des methodischen Ganges bildet. Zweitens: Sind alle Wissenschaften oder nur ein Ausschnitt aus dem Ganzen der Wissenschaft in jener Grundlage zum Wort gekommen? Drittens: Sind nicht auch ausserwissenschaftliche (deswegen noch lange nicht „gemeine“) Teile der Menschenerfahrung in den grundlegenden Erfahrungsbegriff aufzunehmen? Viertens: Giebt es überhaupt einen für die menschliche Geschichte allgemeingültigen Erfahrungsbegriff, so dass man nach der Möglichkeit der Erfahrung fragen kann? Vier schwerwiegende und die philosophische Methode bis zum Kerne berührende Fragen! Was die letzte Frage betrifft, so wäre es allzu wunderlich nicht, wenn unser Entscheid dahin ausfiele, dass Kant einen geschichtlichen Stand der Erfahrung zu der Erfahrung verabsolutirte. Das Ergebnis wäre bezüglich des Angriffsmittels nur dasselbe, welches in Hinsicht auf das Angriffsobjekt allgemeine Anerkennung findet. Erschienen ihm doch die durch mannigfachsten Irrtum und Schuld geschichtlicher Menschen verdichteten Begriffs- und Urtheilsgebilde der Wolff'schen Metaphysik als ein im „Wesen der reinen Vernunft begründeter Schein“! Doch wie es sich auch mit den obigen Fragen verhalten möge (der folgende Teil wird sich eingehender damit zu beschäftigen haben): Es ist und bleibt Kants gewaltiges Verdienst, durch die bezeichnete methodische Wendung dem menschlichen Geiste wieder Recht und Pflicht dargethan zu haben, sein eigenes Wesen, anstatt dasselbe dogmatisch vorauszusetzen, erst aus seinen eigenen im Laufe der Geschichte successive zutagegetretenen Werken zu bestimmen. Insofern kann man sagen, es verkörpere sich in ihm die Selbstbesinnung der Neuzeit. Vielleicht ist er und die Denkmächte, die er bewegte, nur die erste Etappe dieser Selbstbesinnung. Wie es damit auch stehe: Auf alle Fälle ist er — und gerade dann, wenn er nur die erste Etappe dieses Selbstbesinnungsprozesses

darstellte — die für alle weitere philosophische Arbeit und damit auch für unser eigenes Vorhaben die grundlegende Etappe.¹⁾

Hat somit Kant nach den beiden Seiten hin, hinsichtlich der Mitbestimmung der philosophischen Methode durch Mathematik und Geschichte eine durchaus grundlegende Wirksamkeit entfaltet, so glauben wir andererseits mit nicht geringerer Berechtigung sagen zu dürfen, dass ihm hinsichtlich des letzten unserer drei inbetracht gezogenen Momente eine endgültige Entscheidung nicht gelungen ist. Ja wir glauben es als das wesentlichste und für den systematischen Fortschritt bedeutungsvollste Ergebnis der so dankenswerten Kantforschung der letzten Jahre bezeichnen zu dürfen, dass die sog. „transszendentalpsychologische“²⁾ Methode ein sachlich³⁾ durchaus notwendiges Glied der Kantischen Beweisführung bildet. Auch hier freilich verbietet der Zweck dieses Abschnittes ein genaueres Eingehen auf die Frage. Es muss genügen, auf eine spätere, eingehende Begründung zu verweisen, hier aber nur die wesentlichen Punkte zu fixieren.

Der Kant vielfach vorgeworfene Zirkel (gestützt auf die Darstellung der Prolegomena z. e. j. k. M.) ist vermieden nur in dem Falle, wenn zu einem a priori noch ein anderer Weg führt als der transszendentale. Wer behauptet a priori sei = gegenständlicher Gültigkeit, resp. Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit eines Urteils, anstatt zu sagen, die letzteren Merkmale seien, neben der „Reinheit“ d. h. Leere von Empfindung gleichfalls ein Zeichen, ein Symptom der Apriorität einer Anschauung, eines Begriffes oder Grundsatzes, vernichtet die gesammte Ratio der Problemstellung Kants. Die Schärfe der Problemstellung, welche doch eben darin beruht, dass Be-

1) Die Hervorhebung dieses Momentes genügt unserem systematischen Zweck. Hiebei sind wir uns jedoch wohlbewusst, dass bei einer selbständigen Betrachtung des Verhältnis der Methoden Kants zum geschichtlichen Sinn des 19. Jahrhunderts noch eine Anzahl anderer Punkte aufzuführen wären.

2) Vaihinger (Commentar S. 324).

3) Dieser Satz im sachlichen Sinne kann natürlich durch Aufführung noch so vieler Stellen, an denen Kant entweder jede genetische Bedeutung des a priori oder doch jede wesentliche Bedeutung der genetisch-subjektiven Frage „wie sind etc. möglich“ bestreitet, niemals widerlegt werden.

griffe, Grundsätze etc. trotz ihrer Apriorität (im subjektiven Sinne) gegenständliche, objektive Geltung haben sollen, ist wie weggeblasen, wenn das Subjekt als selbständiger Beziehungspunkt von vornherein aufgegeben ist. Dass freilich mit dem Nachweis, ein Begriff oder eine Anschauung sei im transszendentalpsychologischen Sinne a priori, die rechtmässige Befugnis derselben, objektive Erkenntnis zu stiften, nicht gegeben ist, soll hierbei keineswegs bestritten werden. Auch ist ohne weiteres zuzugeben, dass diese Einsicht, eben weil sie eigenstes und epochemachendes Verdienst Kants ist, bei einer Einführung in seine Philosophie in den Vordergrund zu stellen ist. Aber niemals darf uns das Bestreben, das prinzipiell Neue der Methode Kants kräftig kenntlich zu machen, dazu verführen, sachlich nicht minder Notwendiges völlig aus dem Gesichtskreis zu rücken. Irgendwelche Befugnis, irgendwelche notwendige Beziehung auf Gegenstände, kann immer nur ein irgendwie Seiendes besitzen; schöpferisch kann eine bloße Befugnis, die Niemand, keines Subjekts Befugnis wäre, nie wirken. „Einen anderen Geburtsbrief als den der Abstammung von Erfahrungen“ müssen die „reinen Erkenntnisse“ haben; aber einen „Geburtsbrief“¹⁾ überhaupt brauchen auch sie. Die „quaestio juris“ ist gewiss nicht identisch mit der „quaestio facti“. Aber ohne Ansprüche eines faktischen subjektiven a priori vermöchte die Frage nach seinem erkenntnistheoretischen Rechte gar nicht gestellt zu werden. Freilich verselbständigt sich die transszendentalpsychologische Theorie des Apriorismus bei Kant (im Gegensatz zu Leibniz) niemals gegen den erkenntnistheoretischen Zweck. Sie bleibt stets dienendes Glied spezifisch erkenntnistheoretischer Beweisführung. Nicht nach der subjektiven Möglichkeit aller oder dieser und jener Vorstellungen fragt Kant, sondern nur nach der subjektiven Möglichkeit jener, für welche die wohlgegründete Präsomption besteht, dass sie allgemeingültige und notwendige Urteile der Wissenschaft möglich machen. Aber

1) Das alte Cartesianische Gleichnis vom Adel kehrt hier wieder. Ein guter Beleg für die diesbezügliche Identität der Sache.

genau soweit muss er auch die subjektive Thatsächlichkeit darthun, wenn anders der Satz, Hume hätte ihn aus seinem „dogmatischen Schlummer geweckt“ sinnvoll sein soll und es nicht besser heissen sollte, er hätte ihn ruhig weiter schlafen lassen.

Was Kant thatsächlich streng ablehnt, ist nicht jede psychologische und genetische Methode überhaupt, sondern speziell die empirisch-psychologische Methode, wie sie ihn lange bevor er Leibnizens *Nouveaux Essais* kennen lernte, durch Locke konkret dargestellt war. Mit der Vorstellung Lockes von Apriorismus als der Annahme fertig und bewusst angeborener Vorstellungen, mit jener „Psychologie des Verstandes“ wollte er freilich Nichts, absolut Nichts zu schaffen haben. Brachten nun auch die Zeitverhältnisse, Lockes gewaltige Wirkung auf das deutsche, philosophische Denken jener Tage die Notwendigkeit jener Abwehr mit sich, so dürfen wir, die wir objektiver die Hauptstationen des philosophischen Entwicklungsganges überschauen können, dennoch die Frage stellen: Wozu im Grunde diese Abwehr? Hatte denn Locke nicht von jeher gegen eine Windmühle gekämpft? Weder Descartes noch Leibniz hatten behauptet, was er bestritt. Es ist keineswegs ein *Novum*, dass auch Kant nicht behauptete, was seine Gründe hätten erreichen können.

Welche gewaltige Wandlung der Methode Kant also auch immer hinsichtlich des Apriorismus hervorgebracht hat: Die schon seit den Tagen des Cartesius feststehende psychologisch-genetische Auffassung des *a priori* (freilich nicht eine empirisch-psychologische Auffassung) hat er wohl aus dem Centrum der philosophischen Methode zu rücken gewusst; nicht aber hat er sie sachlich überwunden.¹⁾ Es steht auch nicht so, wie man wohl gesagt hat, dass eine nachträgliche psychologische Deutung des auf rein objektiv-logischem Wege aufgefundenen *a priori* möglich, resp. Pflicht wäre. Vielmehr beschränkt das der Seele keimartig Angeborene²⁾ von

1) Dass eine solche Überwindung überhaupt möglich, soll hiemit keineswegs präsumirt werden.

2) Angeboren — Erworben ist kein Gegensatz. Auch das keimartig Angeborene ist erst zu erwerben.

vornherein den Begriff des zu gegenständlicher Erkenntnis notwendigen Erkenntnismittels.

Aber, wird man nun fragen und mit Recht fragen: Verdankt denn nicht die „Seele“, der etwas angeboren sein soll, dogmatischer Anwendung des Substanzbegriffes ihr Dasein? Wie soll ihr denn Etwas angeboren sein, wenn sie selbst nur ein dogmatischer Begriff, eine bloße Einzelthatsache des Bewusstseins ist? Hierauf wissen wir keine Antwort. In der That löst das Ergebnis der transszendentalen Deduktion die Möglichkeit dieser Deduktion, welche in der Festhaltung des subjektiven a priori und dessen Voraussetzung, einer metaphysischen Seelenhypothese¹⁾ besteht, selbst auf.²⁾

So wird man nach keiner der drei hier ins Auge gefassten Seiten hin sagen können, dass durch Kant das methodologische Problem eine endgültige und befriedigende Lösung gefunden hat. Bei all der Grösse der Perspektive, die uns seine methodologische Leistung eröffnet, hat das Ganze einen viel zu schillernden, bestimmter Eindeutigkeit ermangelnden Charakter, als dass sich dabei beharren liesse.

Aber muss Eindeutigkeit unser Ziel sein, so möge doch Einseitigkeit vermieden werden.

Ob aber die, auch in Hinsicht auf die Methode, so vielgewandte Philosophie des 19. Jahrhunderts, soweit sie an Kants diesbezüglichen Ergebnissen anknüpfte, jener Charybdis methodologischer Einseitigkeit wirklich entgangen ist, indem sie der Scylla der Vieldeutigkeit der Methodik Kants entfliehen wollte, erscheint uns zum mindesten recht problematisch.

Sehen wir aber näher zu, so sind es wiederum jene drei von

1) Die Hypothese braucht an sich keineswegs die Substanzhypothese zu sein. Aber irgend eine solche, sei sie selbst die materialistische, ist notwendige Prämisse.

2) Zu demselben Ergebnis gelangt mit aller wünschenswerten Klarheit auch Windelband „Die Geschichte der neueren Philosophie“, Bd. II, S. 54. Vgl. auch dess. Verfassers Aufsatz „Über die verschiedenen Phasen des Begriffes vom Ding an sich“ (Vierteljahrsh. f. w. Ph. I 1876 p. 234), wo die psychologischen Voraussetzungen der Problemstellung Kants sehr einleuchtend dargethan wird.

uns zur Bestimmung der Richtlinien dieses Überblickes gewählten Gesichtspunkte, welche auf die Stellen der härtesten Zusammenstöße der Schule hinweisen.

Die deutsche idealistische Philosophie ist durch ihren geschichtlichen Geist¹⁾ methodologisch ebenso scharf charakterisirt, als sie durch ihre antimathematische Art²⁾ bezeichnet ist. Alle jene methodologischen Tendenzen Kants, die wir als zu einer geschichtlichen Denkungsart hinneigend bezeichneten, werden hier kräftig ergriffen und weitergeführt. So wird z. B. die Vernunft, indem Grundsätze, welche Kant als formal logisch stehen liefs, in die transszendentale Logik einbezogen werden, als Ganzes zu einem problematischen Begriff. Fichte glaubt bereits den Satz des Widerspruches aus der Thathandlung des Selbstbewusstseins deduziren zu müssen. Auf einen letzten „Zweck“ (der Grundkategorie geschichtlichen Wirkens) sind alle Thätigkeiten, welche Vernunftthätigkeit sein wollen, zu beziehen. Hierdurch erst erhalten sie ihr Recht, besser gesagt, die Eigenschaft, Vernunftthätigkeiten zu sein. Und Hegels vielgeschmähte, selten in ihrer irrenden Tiefe begriffene Leugnung des Satzes vom Widerspruch, was ist sie anderes als die notwendige Konsequenz der Aufgabe, die immer herrlicher aufsteigende Wirklichkeit geschichtlicher Forschung und geschichtlicher Denkweise seiner Zeit in den traditionellen Rahmen des Rationalismus zu pressen. Sollte die Fundamentalposition neuzeitlicher Philosophie, dafs das Denken und Erkennen auf sich selbst begründet sein müsse in einer Zeit, welche Wucht und Wert irrationaler Imponderabilien alles geschichtlichen Werdens schätzen gelernt hatte, dennoch bestehen bleiben, so mußte jenes Irrationale (gegenüber dem alten Vernunftbegriff) in den Vernunftbegriff selbst aufgenommen werden. Die Vernunft mußte unlogisch werden, um die Vernunftdurchdrungen-

1) Mit Recht sagt Rickert in seinem Buche „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“, S. 2: „Niemals vielleicht ist eine Philosophie so historisch gewesen als die des deutschen Idealismus“.

2) Vgl. hierzu Liebmanns treffende Darstellung: „Über den philosophischen Wert der mathematischen Naturwissenschaft“, Anal. der Wirklichkeit Strassburg 1876.

heit der Geschichte als Ergebnis zu erhalten, der Kampf der in ihr auftretenden Mächte auf einen Kampf je zweier, (einer Thesis und Antithesis) beschränkt werden, obgleich doch offenbar die in ihr erfolgenden Realoppositionen durch eine beliebige Mehrheit von Kräften bewirkt sein können. Dafs freilich auf Grund jener sich hieraus ergebenden „dialektischen Methode“ der gewaltige Erwerb des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts keine erkenntnistheoretische Rechtfertigung finden konnte, dafs Hegels überaus klägliche Polemik gegen Newton als den Herrn und König der neuzeitlichen Naturwissenschaft bei ernstern Naturforschern nur Hohn oder mindestens Befremden hervorrufen musste, ist zu selbstverständlich, als dafs es weitere Darlegung verdiente.

Aber erkennen wir einerseits die Berechtigung der bekannten Reaktion gegen die deutschidealistische Philosophie, besonders gegen Hegel, durchaus an: Hüten wir uns ja davor, falsche Schlüsse daraus zu ziehen. Hüten wir uns vor allem vor der Meinung, die nachhegelische Philosophie hätte nun ihrerseits auch nur im entferntesten erreicht, was Hegel lediglich als Logiker und Erkenntnistheoretiker¹⁾ anstrebte: Eine für die Mathematik und Naturwissenschaft einerseits, für die Geschichtswissenschaften andererseits gemeinsame erkenntnistheoretische Grundlage. Einen ähnlichen Zusammenstoß der nachhegelischen Erkenntnistheoretiker mit der Geschichtswissenschaft, wie ihn Hegel resp. seine Schüler mit der Naturwissenschaft erleben mußte, haben nicht Gründe sachlicher Art verhindert, sondern geschichtliche und psychologische Gründe. Erstens die im Verhältnis zur Hegelschen Periode weit geringere Einwirkung der Philosophie auf die Methoden der Einzelwissenschaften überhaupt. Zweitens die nach Ranke's Tod wachsende²⁾ philosophische Indifferenz der Historiker Deutschlands. Drittens die weit grössere Bescheidenheit³⁾ der philosophischen

1) Wenn auch Logik und Metaphysik bei Hegel prinzipiell zusammenfallen, so sind doch die hier inbetrachtgezogenen Positionen seiner Logik von der metaphysischen Deutung derselben isolierbar.

2) Für die letzten Jahre trifft dies nicht mehr zu.

3) Wobei wir Schopenhauer natürlich ausnehmen.

Erkenntnistheoretiker, denen es bei der Gesamtlage der Philosophie fern liegen mußte, auf praktische Durchführung der von ihnen bestimmten Erkenntnisprinzipien innerhalb der Einzelwissenschaften, besonders in der Geschichtswissenschaft zu dringen. Nicht Schlichtung jenes Widerstreites von mathematisch naturwissenschaftlicher und historischer Forschungsweise im Ganzen einer philosophischen Erkenntnistheorie sondern Berührungslosigkeit der an der Naturwissenschaft einseitig orientirten philosophischen Erkenntnistheorie mit den Erkenntnisbedingungen einer Geschichtswissenschaft hat jenen Zusammenstoß verhindert.

Wo immer aber eine durch praktische Anwendung der neueren Erkenntnistheorie vermittelte Berührung der Philosophie mit der thätigen Geschichtswissenschaft erfolgte, ist der Zusammenstoß¹⁾ nicht minder kräftig gewesen als jener zwischen Hegel und der Naturwissenschaft. Gewiß! Es war nur die positivistische Erkenntnistheorie, welche diese schroffe Abweisung erlebte. Aber die übrige Erkenntnistheorie²⁾ unterscheidet sich von jener wiederum nicht dadurch, daß sie in ihren Überlegungen der Geschichtswissenschaft (wir nehmen das Wort hier im weitesten Sinne) besser Rechnung getragen hätte, sondern nur dadurch, daß sie eine ähnliche praktische Vermittlung nicht erlebte.

Darum muß es dabei bleiben: Es wurde trotz allem Bedeuten, was die Philosophie seit Hegel geleistet hat, noch kein größerer, über die engsten Fachkreise in seiner Wirkung hinausreichender Versuch unternommen, den gewaltigen Erwerb des neunzehnten Jahrhunderts an geschichtlichem Sinn überhaupt und an diesbezüglichen Forschungsergebnissen erkenntnistheoretisch zu rechtfertigen.³⁾

1) Man erinnere sich nur der Kritiken, welche H. Th. Buckle's *History of civilisation in England* (1857—1861) in Deutschland gefunden hat.

2) Nur Dilteys „*Einleitung in die Geisteswissenschaften*“ und einige allerjüngsten Veröffentlichungen von Windelband und Rickert sind hier anzunehmen.

3) Auch die von Lazarus und Steinthal begründete „*Völkerpsychologie*“ ist hier nicht anzunehmen. Denn obgleich die betreffenden hochverdienten

Ferne liegt uns hierbei der Gedanke, die Philosophie allein könne die vielbeklagte, ja das Leben unserer Kultur geradezu in zwei gegeneinander fast verständnislose Hälften zerreisende Kluft zwischen naturwissenschaftlicher und historischer Bildung überbrücken. Ganz andere Mächte sind dazu notwendig, um diese Schuld ganzer Geschlechter zu tilgen. Aber vermag sie nicht Alles, so hat sie doch die Pflicht, soweit ihre sachliche Kompetenz und ihre Wirkungssphäre reicht, zu sorgen, daß wenn nicht Liebe so doch mehr Achtung, wenn nicht bedingungslose Anerkennung so doch gegenseitiges Verständnis eintrete.

Die unserem dritten Gesichtspunkt entsprechenden Methoden kommen in den scharfen Gegensatz, in welchem sie sich heute befinden, erst in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts. Fries, der die psychogenetische Methode auf die Aprioritätslehre Kants im Geiste von Leibniz anwandte, fand noch keine so bestimmte Gegnerschaft von solchen vor, welche die transszendentale Methode allein als die rechte Methode der Erkenntnistheorie behaupteten, als daß sich seine Methode rein dabei herausgebildet hätte. Erst der Neukantianismus, hauptsächlich durch Kuno Fischer, Otto Liebmann und Albert Lange hervorgerufen, hat den scharfen Gegensatz beider Methoden in die Bearbeitung der Probleme hineingebildet. Zwei Parteien von solchen, welche die psychogenetische Methode in der Erkenntnistheorie verteidigen: Eine Partei (typisch dürfte für sie Albert Lange sein), welche innerhalb der Schule Kants eine psychogenetische Deutung des a priori fordert, eine andere, welche außerhalb dieser Schule sei es an Herbart, sei es an die englische Assoziationspsychologie anknüpfend die psychogenetische Methode teilweise nur für die Erkenntnistheorie, teilweise für diese samt den drei philosophischen Normwissenschaften als die allein berechnete behauptet. Ein weiterer Unterschied besteht sodann

Männer Schüler Herbarts sind, so stammt doch gerade der spezifisch geschichtliche Charakter der neuen Disciplin von Hegel und der romantischen Philosophie. Herbart selbst kann schon vermöge der durchaus metaphysischen Deutung, die das Identitätsgesetz bei ihm findet, der Geschichtswissenschaft keine erkenntnistheoretische Rechtfertigung angedeihen lassen.

zwischen jenen, welche die psychogenetische Methode anwenden, darin, ob das a priori eine spiritualistische oder physiologische Deutung erfährt. Was die letztere Methode betrifft, so ist der sehr bedeutsamen Neuerung innerhalb der Aprioritätslehre zu gedenken, wonach das a priori nur vom Standpunkte der individuellen Psychologie ein solches ist, während es sich für die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung gleichfalls als ein Erworbenes darstellt; wie es sich auch mit dem letzten Rechte dieser Methode verhalte, auf alle Fälle wird zu gestehen sein, dafs der erkenntnistheoretische Empirismus durch sie eine gewaltige Vertiefung gewonnen hat und befähigt wurde, eine grofse Anzahl von Argumenten, die ihn in der Gestalt, wie er sie noch bei Locke besafs, tödtlich getroffen hätten, rechtmäfsig zurückzuweisen.

Werfen wir einen Blick zurück auf diesen gedrängten Überblick der Entwicklung der philosophischen Methode, so ergibt sich Folgendes. Ein Ausgleich zwischen den Ansprüchen, welche die Mathematik und die mathematische Naturwissenschaft einerseits, die Geschichtswissenschaft andererseits als mitbestimmende Kräfte an die philosophische Methode stellen, ist so wenig bisher erfolgt, als eine Beilegung des Streites zwischen psychologischer und transszendentaler Methode. Auf einen solchen Ausgleich innerer (nicht äufserlicher, eklektischer Natur) wird jeder Versuch, die richtige philosophische Methode zu finden, ausgehen müssen. Dieser Versuch wird aber nur durch eine kritische Sichtung der beiden Hauptmethoden, welche heute miteinander im Kampfe liegen, erfolgen können. Als solche bezeichnen wir die transszendentale und psychogenetische Methode. Dies mag zunächst insofern befremden, als wir diesen Gesichtspunkt von vornherein als nur einen unter drei koordinirten, nach welchen alle Erörterung der philosophischen Methode zu erfolgen habe, bezeichnet haben. Rein systematisch genommen wäre die Disposition der nun folgenden Abschnitte auch ohne Zweifel falsch. Aber wir vermögen, ohne die beiden anderen Gesichtspunkte aufser Acht zu lassen unseren zu kritisirenden Stoff dennoch blofs in die beiden Teile, transszendentale und psychogenetische Methode, zu teilen, weil einerseits die transszendentale

Methode (historisch zufällig) auch mit einer einseitigen Orientirung an der mathematischen Naturwissenschaft zusammentrifft, die psychogenetische Methode aber im Gegensatze hierzu die Mathematik und die auf sie gestellte Naturwissenschaft nicht zu rechtfertigen vermag. Was aber die Bedeutung der Geschichte für die philosophische Methode betrifft, so teilen beide Methoden den Charakter des Ungeschichtlichen und läßt sich die sie von diesem Punkte aus treffende Kritik zwanglos den betreffenden Abschnitten, die sich mit beider Kritik beschäftigen, einfügen.

Zunächst folge eine eingehendere Darstellung und Kritik der transszendentalen Methode.

II. Darstellung und Kritik der transszendentalen Methode.

1. Darstellung der transszendentalen Methode.

A. Allgemeiner Teil.

Wie wir sahen, hat Kant eine einheitliche, festumschriebene Methode in seiner Philosophie nicht angewandt. Erstens fällt die Methode der theoretischen Philosophie mit der Methode der praktischen nicht zusammen; das Sittengesetz wurde exponirt, nicht auf transscendentale Weise deduzirt; zweitens ist auch innerhalb der theoretischen Philosophie die Einheit der Methode nicht gewahrt: Die transszendentalpsychologische Methode erwies sich als wesentliche Stütze der transszendentalen. Neuere Anhänger des grossen Denkers haben nun mit mehr oder weniger Konsequenz den Versuch unternommen, die transszendentale Methode zu verselbständigen und so eine Einheit der Methode herzustellen. Der Begriff der transszendentalen Methode ist hierbei bei den Einzelnen nicht immer genau derselbe; eine Spezialuntersuchung könnte Unterscheidungsmerkmale zwischen dem, was Cohen, was Riehl, was Windelband unter dieser Methode verstehen, leicht herausfinden. Uns muss es jedoch auf ein Durchschnittsbild der Methode in dieser Darstellung ankommen. Um ein solches zu geben, können jene feineren

Unterschiede in der Auffassung der Methode nur beiläufig erwähnt werden.

Der erste wesentliche Charakterzug der transszendentalen Methode ist im scharfen Gegensatz zum vorkritischen Rationalismus ihre reduktive Art. Zu gegebenen Thatsachen sollen Gründe gesucht werden. Der ältere Rationalismus verfuhr progressiv; aus gegebenen, selbstevidenten Prinzipien sollen Folgerungen gezogen werden; dass diese dann (ohne dass die Prinzipien von Erfahrung vorgegebener Maassen etwas in sich aufgenommen hätten)¹⁾ mit der erfahrungsgemässen Wirklichkeit zusammenträfen, dafür bürgte das überkecke Gottvertrauen der Präformationslehre. Der zweite wesentliche Charakterzug der transszendentalen Methode ist dieser, dass sowohl Ausgangspunkt wie Endpunkt logische Gebilde, Urteile sind. Den Ausgangspunkt bilden wissenschaftliche Urteile, resp. Systeme solcher, und nicht um deren Ursachen wird gefragt, sondern um deren logische Gründe; dies heisst aber, wohlgemerkt, nicht um jene Gründe, welche die Subjekte, die diese Urteile fällten, (die einzelnen Gelehrten) in ihrem denkenden Bewusstsein haben mochten, als sie sie fällten, sondern um jene Gründe, die (selbst wenn sie nie von jenen Subjekten thatsächlich gedacht worden wären) nach formallogischen Gesetzen jene Urteile bedingen. Logische Urteile sind eine Art von Ursachen; unter den seelischen Ursachen, die ein empirisches Subjekt haben mag, Urteile zu fällen, befinden sich ohne Zweifel auch logische Gründe. So befand sich gewiss unter den seelischen Ursachen, die im Bewusstsein Newtons das Urteil bewirkten, dass seine mathematischen Funde notwendig und allgemeingültig wahr sind, auch der logische Grund, dass der Raum ein nach drei Dimensionen ausgedehntes, in sich völlig homogenes, allumfassendes, unendliches Wesen sei. Aber nicht auf diesen „logischen Grund“ zielt die transszendentale Untersuchung. Sie geht, ohne auf diesen wirklichen logischen Werdeprozess der betreffenden Urteile zu sehen, lediglich auf

1) Vgl. hiezu die treffende satyrische Schilderung dieser Methode durch Kant in „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik“ Königsberg 1766, zweites Hauptstück.

seine logische Bedingung. Sie bliebe als solche dem blossen Rechte nach bestehen selbst in jenem äussersten Falle, dass die Erkenntnistheoretiker selbst jene logischen Gründe der betr. Urteile nicht empirisch gedacht hätten. Wie jene logischen Grundlagen der Wissenschaften, die sie durch dies Verfahren erhält, nicht psychologisch wirklich sein müssen, so auch nicht einmal psychologisch möglich. Verlangte z. B. die transszendentale Methode als logische Bedingung der geometrischen Urteile unter Anderem die Anschauung eines reinen völlig empfindungsleeren Raumes, so wäre auf Grund ihrer Konstitution die Frage, ob es psychologisch möglich ist, einen solchen Raum anzuschauen, völlig belanglos. Der Begriff dessen, was psychologisch möglich ist, ist ja nur aus dem psychologisch Wirklichen abzuziehen. Soll auf Letzteres keinerlei Rücksicht genommen werden, so auch nicht auf Ersteres. Ein drittes mit dem Wesen der transszendentalen Methode verbundenes Merkmal ist ihr Anspruch, zugleich eine erkenntnis-kritische Methode zu sein. Die logischen Voraussetzungen der betreffenden Wissenschaften, von denen sie als gegebenen Datis ausgeht, müssen zugleich dazu dienen, das Erkenntnisstreben zu begrenzen. Die Funktion des Begrenzens und der Kritik derjenigen Erkenntnisversuche, welche jene durch die gefundenen Prinzipien der Wissenschaft zugleich mit gelegten Grenzen überschreiten wollen, ist der Methode durchaus wesentlich. Ja es ist diese Funktion die wesentlichste, die sie überhaupt besitzt.¹⁾ Denn sie will ja weder den Wahrheitswert der Wissenschaften, von denen aus sie reduktiv auf ihre Prinzipien schliesst, vermehren noch will sie eine Anweisung geben, wie man thatsächlich erkennen soll. Wäre jener Wahrheitswert noch nicht völlig gesichert, so dürfte sie nicht davon als Datis ausgehen; wollte sie aber eine Anweisung geben, wie man erkennen soll, so müsste sie sich auch auf die Frage einlassen, wie man in der Geschichte der Wissenschaften erkannt hat. Unterzöge sie sich aber der letzteren Aufgabe, so könnte sie den logischen Objektivismus ihres Ver-

1) Riehl sucht zwar in seinem Werke „Kritizismus etc.“ diese Funktion der Methode in die zweite Stelle zu drängen; aber nicht mit Recht.

fahrens nicht aufrecht halten, sondern müfste sich notwendig mit den Subjekten der einzelnen Denker befassen. So bleibt ihr die Erkenntniskritik d. h. der Gebrauch jener letzten Prinzipien als Kriterien nicht nur der Wahrheit gewisser Sätze, sondern schon des blofsen Versuches, zu einer gewissen Art von Urteilen zu gelangen, als bedeutsamste aller ihrer Funktionen im Ganzen der Wissenschaft.

4) Ein viertes wesentliches Merkmal der Methode ist der formale Charakter der Prinzipien, zu denen sie gelangt. Jeder Inhalt, den diese Prinzipien besäfsen, machten sie ungeeignet, die Prinzipien aller und jeder Wissenschaft zu sein; mit irgend welchem Inhalt wären sie an einen bestimmten Kreis von Objekten gebunden. Die Prinzipien machen aber den Anspruch — wenngleich sie nur aus einigen bestimmten Wissenschaften gewonnen sind — die Prinzipien der Wissenschaft zu sein. Andererseits müfste irgend welcher Inhalt die Prinzipien an einen historischen Zustand der Wissenschaften binden. Die Methode macht aber den Anspruch, nicht die dem geschichtlichen Zustand der Wissenschaft entsprechenden Prinzipien und Grenzen festzustellen, sondern jene jeder möglichen Wissenschaft überhaupt. ✓

5) Ein fünftes wesentliches Merkmal der Methode ist die Einrechnung jener Prinzipien in die Wissenschaft selbst. Sie sind nicht blofse irrationale Sätze, die nur die Eigentümlichkeit besäfsen, dafs sie gelten müfsten, wenn Wissenschaft sein soll, sondern sind selbst wissenschaftliche, auf Wahrheit Anspruch machende Urteile.

Nicht im gleichen Sinne wesentlich ist der Methode das gegebene Datum, von dem sie ausgeht. Hier herrschen auch grosse Unterschiede bei jenen, welche sie anwenden. Der Hauptgegensatz besteht zwischen jenen, welche nach der logischen Möglichkeit einer Erfahrung fragen und jenen, welche nach der logischen Möglichkeit der drei synthetische Urteile a priori enthaltenden Wissenschaften, nämlich der reinen Raum-, Zeit- und Bewegungslehre fragen.

Das umfassendere, aber auch höchst vieldeutige Datum ist offenbar die „Erfahrung“. Der Inhalt dieses Begriffes ist in dem

Erfahrung
1. 69

betr. Zusammenhang bis heute noch nicht klar und eindeutig bestimmt worden. Einmal ist es die alltägliche Erfahrung dessen, der mit dem sicheren Gefühle, dass ein festes System von natürlichen Dingen, eine „Natur“ in diesem populären Sinne ihn umgiebt, dahin geht, von der man ausgehen zu müssen glaubt; ein andermal die Erfahrungswissenschaft, die in logischen Urteilen geformt jenes auf seine Möglichkeit hin zu begreifende Gegebene bildet. In beiden Fällen aber erscheint die Erfahrung als ein festumschriebenes, fertiges Datum und wird als eine objektive allen Einzelnen gleichmässig und gleichartig vorschwebende Macht genommen; sie wird deshalb von der bloss subjektiven Wahrnehmung streng geschieden. An die innere Erfahrung wird hierbei nicht gedacht; sie gilt als rein subjektiv und eignet sich schon aus diesem Grunde nicht als Grundlage der transszendentalen Betrachtung. Geht man aber von der „Erfahrungswissenschaft“ als Datum aus, so gelten die sie enthaltenden „Erfahrungsurteile“ trotz ihres empirischen Gehaltes im Gegensatze zu blossen „Wahrnehmungsurteilen“ als allgemeingültig und notwendig. Die „Erfahrungswissenschaft“ ist jedoch auch in diesem Falle Naturwissenschaft.

Andere Vertreter der transszendentalen Methode erkennen eine Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit von Erfahrungssätzen nicht an und wählen solche demgemäss auch nicht zum Ausgangspunkt ihrer Betrachtungen. Die Daten, von denen sie ausgehen, sind jene reinen Wissenschaften, in denen synthetische Urteile a priori vorkommen. Solche Urteile sind alle Urteile der Geometrie, Urteile über die Zeit wie jenes, dass zwei Punkte der Zeit nie zugleich, sondern stets nacheinander sind und Urteile der reinen Bewegungslehre wie das Gesetz der Trägheit und die Annahme einer absoluten Bewegung, das Kausalgesetz und das Gesetz von der Beharrlichkeit der Substanz.

Die Art der Gegebenheit jener Daten endlich muss die einer völlig gewissen Evidenz sein. Es wäre ja ein offener Zirkel, sollte jene Evidenz, jene strenge Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der betreffenden Urteile, die zum Ausgangspunkt genommen werden, erst durch Prinzipien, die auf der logischen Basis

jener Urteile gewonnen sind, erwiesen werden. Auch ein „architektonisches sich gegenseitig Bedingen und Tragen“, hinter welchem Bilde zum Unheil für die philosophische Arbeit sich so oft der logische Fehler des Zirkelbeweises versteckt hat, kann nicht genügen. Wie diese Evidenz jedoch dem Bewusstsein gegeben ward, darüber gehen wohl die Ansichten auseinander. Bei den meisten Anhängern der Methode ist sie jene des „Nichtandersdenkenkönnens“, jene, die auch dem Satze des Widerspruches und der Identität zukommt. Anderen, die durch die Geschichte der Wissenschaft sich über die Zweischneidigkeit¹⁾ dieses Prinzips und seine oftmals durch zukünftigen wissenschaftlichen Erwerb als fälschlich erwiesene Anwendung genugsam belehren liessen, erwächst jene evidente Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit erst auf Grund von Willensakten, Postulaten, die letzten Endes einem durch das Sittengesetz gestählten Willen zur Erkenntnis ihr Dasein verdanken. Im letzteren Sinne will Windelband (s. „Präludien“, „Die genetische und kritische Methode“) die transszendentale Methode verstanden wissen.

Gehen wir nach dieser kurzen, allgemeinen Charakterisierung der transszendentalen Methode zu ihrer Anwendung auf die schon bezeichneten Probleme über.

B. Besonderer Teil.

a. *Das Problem des Raumes.*

Der Ausgangspunkt der transszendentalen Methode ist für dieses Problem das System von Urteilen, welche die geometrische Wissenschaft enthält. Es ist, solange sie ihre Einheit nicht aufgibt, ihr einziger Ausgangspunkt.²⁾ Weder die Methode transszendentalpsychologischer Erörterung, wie wir sie bei Kant finden, noch die Methode, welche Kant in seiner Erörterung der antinomischen Sätze

1) Siehe hierzu die vorzüglichen Ausführungen von John Stuart Mill, Logik 2. Buch, 7. Kap. und weiter unten 5. Buch, 3. Kap. übers. von Schiel.

2) Wir wissen natürlich sehr wohl, dass eine völlig reine Durchführung der Methode hinsichtlich des Raumproblems selbst bei ihren enragirtesten Vertretern selten gefunden wird. Wollen wir aber untersuchen, was die Methode selbst leisten kann, so muss es erlaubt sein, sie scharf und klar auszudenken.

über den Raum einschlägt, stehen ihr zu Gebote. Sehen wir, wie sie das Problem, so auf sich selbst gestellt, anzufassen vermag.

Jene geometrischen Urteile, die ohne weiteren Erweis Evidenz besitzen, setzen ein logisches Prinzip ihrer Möglichkeit voraus. Um die Eigenart dieses Prinzipes kennen zu lernen, fragen wir zunächst nach der Eigenart dieser Urteile. Da findet sich denn zunächst, daß sie nicht analytisch sind, keine Entwicklung blosser Begriffe. Das logisch erforderliche Prinzip muss also die Gegebenheit eines selbständig Anschaulichen sein. Sie bedürfen als ihre logische Voraussetzung also eines anschaulichen Raumes, der kein bloßer Begriff sein kann; denn ein solcher ist nicht anschaulich. Weiterhin findet sich, dass sie — auch nur ein einziges Mal erwiesen — für unendlich viele gleichartige Fälle absolut evident geglaubt werden, nicht aber erst durch Vergleichung mehrerer Einzelfälle diese Notwendigkeit zugesprochen erhalten. Soll aber diese tatsächlich geübte Art geometrischer Beweisführung logisch berechtigt sein, so muß ihr Objekt, der Raum als ein für alle möglichen Naturdinge gültiges Ordnungsschema diesen und allen ihren besonderen Merkmalen logisch vorausgehen; er muß in diesem rein objektiven Sinne a priori sein. Soll (wie es doch tatsächlich angenommen wird) ein Satz, der für eine bestimmte Figur an einem bestimmten Orte des Raumes erwiesen worden ist, für dieselbe Figur auch an anderen Orten des Raumes gelten, so ist hierzu die logische Voraussetzung, daß alle Figuren im Raume so verschiebbar seien, daß sie ihre Gestalt nicht verändern; d. h. der Raum muß als völlig homogen erachtet werden: seine Teile können (immer vorausgesetzt, daß sich das allgemeingeübte Verfahren der geometrischen Wissenschaft im Rechte befindet) nur quantitativ und nach Richtung und Gestalt, niemals aber in ihrem sonstigen Bau verschieden sein. Wäre der Raum nicht eben, sondern gekrümmt, sei es überhaupt oder innerhalb eines seiner Teile, so gälte jene Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der geometrischen Urteile nicht mehr. Da diese aber (dies ist ja der Ausgangspunkt der ganzen Betrachtung) streng notwendig und allgemeingültig sind, so muß er das constante Krümmungsmaß 0 besitzen. Da der Geometer

weiterhin fest überzeugt ist, dafs er seine Figuren, wenn er es wollte, immer weiter und weiter in eine gegebene Richtung hinaus verschieben kann, die Wahl der Richtung ihm aber völlig willkürlich dünkt, so gilt der reduktive Schlufs, dafs dieses sein Verfahren nur gerechtfertigt ist, wenn sein Objekt, der Raum seinen Grenzen nach unbestimmt, d. h. indefinit gedacht wird. Ebenso glaubt der Mechaniker aufs festeste an eine Bewegung der Körper; das Trägheitsgesetz, das eine gewisse Art der Bewegung eines einmal in Bewegung gesetzten, von keiner weiteren Kraft beeinflussten Körpers behauptet, nämlich die geradlinige, unverminderte und unvermehrte, in derselben Richtung beharrende, setzt Körperbewegung überhaupt voraus. Soll aber ein Körper nicht stets und notwendig im Raume, den er einnimmt, ruhen, so mufs der Raum ruhen, in dem er sich bewegt. Der Raum mufs also weiterhin als ruhend gedacht werden. Durch dasselbe Verfahren wäre unter der Voraussetzung der Alleingültigkeit der Euklidischen Geometrie die Dreidimensionalität des Raumes logisch notwendig. Endlich werden die in der reinen Geometrie gewonnenen Sätze auch auf die Naturkörper mit der logischen Gewifsheit völliger Rechtmäfsigkeit angewandt. Deckt sich ein Dreieck der reinen Geometrie nicht mit dem Dreieck, welches die Fläche eines Körpers bildet, so muss die Differenz ja notwendig auf psychikalische Thatsachen, nicht aber auf den Raum, geschoben werden. Jene mit der Gewifsheit völliger Rechtmäfsigkeit thatsächlich erfolgende Anwendung der rein geometrischen Sätze auf die Naturdinge, ist aber nur gerechtfertigt, wenn geometrischer Raum = Naturraum ist.

Auf solche Weise gewinnt die transszendentale Methode eine sehr bestimmte (hier nur in den allgemeinsten Zügen angedeutete) Antwort auf die Frage: Wie mufs der Raum nach den formallogischen Gesetzen der umgekehrten Deduktion (wie wir die Reduktion auch nennen können) notwendig gedacht werden, wenn sich die Geometrie, die reine und angewandte, sowie die Mechanik, deren Urteile als streng notwendig und allgemeingültig vorausgesetzt werden, auf die gegebene Weise verhalten. Was wir so erhielten, ist ein bestimmter wissenschaftlicher Begriff vom Raum. Dieser Be-

griff ist die Potenz einer Anzahl wissenschaftlicher Urteile. Die beiden letzten Sätze müssen schon an dieser Stelle scharf betont werden. Wir hatten freilich gefunden (gleich zu Anfang), daß die geometrischen Sätze zu ihrer logischen Voraussetzung eines „anschaulichen Raumes, der kein bloßer Begriff sein kann“ bedürfen. Aber darum sind wir durch unsere Reduktion nicht im entferntesten auf eine „Raumanschauung“ selbst gestossen. Durch ein logisches Verfahren, das gewisse Sätze als Data einer Reduktion verwendet, kann ja immer nur wieder ein oder mehrere Sätze (Urteile) resp. ein wissenschaftlicher Begriff mit einer festen Anzahl konstanter Merkmale, der diese Urteile potentiell enthält, gefunden werden; niemals kann etwas Aufserlogisches, sei es eine Strebung, ein Gefühl oder auch eine Anschauung gefunden werden; eine „erdachte Anschauung“ ist ein hölzernes Eisen. Gefunden wurde also thatsächlich nur dies, daß neben den übrigen Merkmalen wie a priori, eben ruhend, indefinit u. s. w. jener Begriff des Raumes auch das Merkmal des Anschaulichen notwendig besitzen muß. Zerteilt man den gefundenen Begriff in Teilbegriffe, so wurde unter anderen Teilbegriffen also auch jener eines anschaulichen Raumes gefunden oder der Begriff eines Raumes, der selbst kein Begriff, sondern eine Anschauung ist. Es wäre Begriffsrealismus, der Fehler des ontologischen Arguments, würde man glauben, man habe mit dem Begriff eines anschaulichen Raumes irgendwelche Raumanschauung gefunden. Ob es Etwas giebt, das diesem per reductionem erschlossenen Begriff, sei es aufserhalb oder sei es innerhalb des menschlichen Bewusstseins, thatsächlich entspricht, ist eine Frage, die durch den Begriff selbst nicht gelöst ist. Der Begriff einer dreidimensionalen, apriorischen, anschaulichen, kontinuierlichen, in sich völlig homogenen, ausgedehnten, ruhenden, indefiniten Mannigfaltigkeit, den der Erkenntnistheoretiker auf jene Weise findet, ist auf Existenz hin angesehen, zunächst lediglich Bewusstseinsinhalt des Erkenntnistheoretikers, d. h. ein von ihm wirklich gedachter Begriff.

b. Das Problem der Zeit.

Auch dem Zeitproblem gegenüber geht die transszendentale Methode aus von bestimmten wissenschaftlichen Urteilen und unter-

sucht, wie der Begriff der Zeit gedacht werden muß, um solche Urtheile, die schlechthin als evident gelten, logisch möglich zu machen. Urtheile der Mechanik und Urtheile der wissenschaftlichen Zeitmessung sind es (seit Kants Lehre, daß auch die arithmetischen Operationen nur unter Voraussetzung einer reinen apriorischen Zeitanschauung gültig sind, in der Gegenwart so ziemlich als aufgegeben betrachtet werden kann) vorzüglich, welche der Methode als feste Data gelten. Um die zur Kritik der Methode notwendige Einsicht in ihr Verfahren zu bekommen, müssen wir wie beim Problem des Raumes, so auch hier längst Bekanntes wiederholen. Was aber die Erörterung trotzdem notwendig macht, ist der Umstand, daß bei den verschiedenen Schriftstellern, welche die Methode anwenden, dieselbe nicht völlig konsequent angewandt wird; auf solche Weise erscheint dann leicht die Methode zu leisten, was in Wirklichkeit Ueberlegungen leisten oder doch zu leisten scheinen, die ausserhalb der Methode stehen.

Gehen wir aus von dem Gesetz der Trägheit. Es besagt, daß ein gestossener Körper seine Bahn mit gleichförmiger Bewegung geradlinig fortsetzt, solange keine weitere Kraft als der gegebene Stofs auf ihn wirkt. Dieses Gesetz, das Fundament der Mechanik, gelte uns als unumstößlich gewiß. Geben wir noch die Wortdefinition der gleichförmigen Bewegung hinzu. Ein Körper besitzt sie, der innerhalb gleicher Zeiträume gleiche Räume durchwandert. Das Gesetz hat also zur logischen Voraussetzung, daß wir irgendwie Zeiträume miteinander vergleichen können. Durch unsere gewöhnlichen Mittel der Zeitmessung können wir diese Möglichkeit nicht erweisen, ohne periodische Bewegungen, die wir selbst als gleichförmig ansetzen müssen, zu gebrauchen, also ohne gerade das vorauszusetzen, was wir suchen: Die Möglichkeit, Zeiträume zu vergleichen. Zeiträume müssen also auch abgesehen von aller Bewegung vergleichbar sein. Dies aber setzt notwendig voraus, daß die Zeit selbst in ihren Theilen völlig homogen ist, d. h. daß die Succession ihrer letzten Elemente nicht in dem einen Theile schneller, in dem andern langsamer sei. Eine längere Zeit kann von einer kürzeren nur dadurch unterschieden sein, daß sie eine grössere

Anzahl sich succedirender Elemente enthält als jene; die Succession der Elemente selbst muß aber in der größeren und kleineren Zeit völlig gleichartig sein. Der Zeitbegriff, den das Trägheitsgesetz voraussetzt, hat also zum Merkmal die Gleichförmigkeit.

Es ist weiterhin die feste Überzeugung jeder Wissenschaft, die es mit Zeitmessungen zu thun hat, daß sie gewisse Eigenschaften ihres Objekts nicht immer von neuem zu untersuchen hat. Wer z. B. an einem einzigen Zeiteil den Versuch gemacht hat, ihn weiter zu teilen, und dabei gefunden hat, daß er auf letzte Teile nicht gestossen ist, daß also dieser Teil nicht aus Diskreta zusammengesetzt, also kontinuierlich war, der hält mit völliger Gewißheit, ohne jeden neuen Teil aufs neue zu untersuchen, die Kontinuität für eine Eigenschaft aller möglichen Zeiteile. Soll er aber mit dieser seiner festen Ueberzeugung im Rechte sein und nicht eine logisch falsche, weil durchaus voreilige Generalisation gemacht haben, so muss die Zeit logisch als kontinuierliche allen ihren besonderen Teilen vorhergehen, muss in Bezug auf das Merkmal der Kontinuität a priori sein.

Oder: Es messe Jemand zu irgend einem wissenschaftlichen Zweck die Schwingungen dreier in verschiedenem Tempo gleichzeitig schwingender Perpendikel. Es fällt ihm hierbei nicht im entferntesten ein, zu meinen, dass etwa drei verschiedene Zeiten T , T_1 , T_2 , deren Elemente verschiedenartige Succession besäßen, nebeneinander herliefen; er trägt mit der festen Ueberzeugung, dass nicht die Zeiten an den einzelnen Bewegungen haften, sondern diese nur verschiedene Teile einer Zeit ausfüllen, die Dauer der Schwingungen als t , t_1 , t_2 auf einer Zeitreihe ab. Soll er aber stets und allerorten zu dieser Gewissheit des Thuns, ohne in der Folge zu untersuchen, ob es am Ende nicht doch noch eine zweite, dritte und x-te Zeit gäbe, ein logisches Recht haben, so muss der allgemeine Satz a priori gültig sein: Verschiedene Zeiten sind nicht zugleich, sondern nacheinander, oder: Es giebt nur eine Zeit und die einzige Verschiedenheit im Zeitlichen ist Verschiedenheit der Teile dieser einen Zeit.

So gewinnen wir vermöge der transszendentalen Methode

wieder einen bestimmten Begriff der Zeit. Er besitzt Merkmale wie Apriorität, Kontinuität, Gleichförmigkeit, Einheit. Ob etwas diesem Begriff Entsprechendes thatsächlich existirt, sei es in, sei es ausserhalb des Bewusstseins, ist, ohne in den Fehler des ontologischen Beweises zu verfallen, so wenig zu sagen wie beim Raume. Existent ist die gefundene Zeit lediglich als Begriff (nicht etwa als Anschauung); und zwar im Bewusstsein des Erkenntnistheoretikers.

c. Das Problem des Ich oder der Persönlichkeit.

Die Art, wie sich die transszendentale Methode diesem Probleme gegenüber verhält, ist insofern verschieden von der Art, wie sie die Probleme von Raum und Zeit angreift, als sie hier nicht von bestimmten einzelnen Wissenschaften ausgeht, um deren als rechtmässig geltende Praxis der logischen Möglichkeit nach zu erweisen, sondern als Datum von dem wissenschaftlichen Erkennen überhaupt ausgeht, um dessen logische Möglichkeit zu erweisen. Jedes wissenschaftliche Erkennen setzt aber (wie dies jedem, der sich wissenschaftlich beschäftigt, als völlig evident gilt) Gegenstände, seien es Dinge oder Vorgänge, voraus. Wie sind solche logisch möglich? Offenbar nicht bloss dadurch, dass eine Summe von Sinneseindrücken zugleich oder nacheinander bewusst sind. Wenn zwei Reihen von Sinneseindrücken, die (gesetzt, wir wüssten dies) einen Vorgang bildeten, zwei Bewusstseinen angehörten, etwa dem Bewusstsein A und B, so wäre es nicht möglich, dass (ohne logische Schlüsse) einem dieser beiden Bewusstseine der Gesamtvorgang gegeben wäre; denn es gäbe keine Thätigkeit, die die beiden Reihen aufeinander bezöge. Der gleiche Fall könnte aber auch eintreten, wenn beide Reihen, ohne aufeinander bezogen zu werden, dem Bewusstsein B allein angehörten; auch dann bildeten sie keinen Vorgang. Doch prüfen wir genau, was wir eben aussprachen, so erweist sich der letztere Ansatz als unmöglich, als sinnlos. Welches Kennzeichen gäbe es denn noch an den beiden Reihen dafür, dass sie B angehörten und nicht etwa B und A, wenn sie in B nicht aufeinander bezogen würden? Sollen sie einem Bewusstsein überhaupt angehören und

nicht etwa samt der Eigenschaft „bewusst“ in der Luft schweben, so ist dies eben nur logisch möglich, wenn sie aufeinander bezogen werden können. Aber nicht nur das thätige Aufeinanderbezogenwerdenkönnen zweier oder mehrerer Vorstellungen ist die Voraussetzung, dass sie einem Bewusstsein angehören und allererst hierdurch auf einen Gegenstand bezogen werden, sondern auch dies, dass sich jene beziehende Thätigkeit in jedem Punkte der Zeit, in der sie erfolgt, als ein und dieselbe Thätigkeit weiss. Schon der elementarste Gegenstand, z. B. eine Linie, setzt jene Identität der beziehenden Thätigkeit notwendig voraus; nur wenn ihre Elemente aufeinander bezogen werden und die Thätigkeit dieses Beziehens in allen Sonderakten ein und dieselbe ist, wird aus der blossen Summe jener Elemente ein Gegenstand, die Linie. Ebenso setzt das Bewusstsein einer Zeitstrecke, und sei sie die denkbar kleinste, die Einheit und bewusste Identität der Thätigkeit im Zusammenfassen der Elemente voraus. Verhält es sich aber so, so muss der Begriff einer mit sich identischen, kontinuierlichen, im Wechsel der Vorstellungen beharrlichen Thätigkeit allem Erkennen, sei es rationaler, mathematischer oder empirischer Natur, logisch vorausgehen. Die Einheit des Bewusstseins ist allem und jedem gegenständlichen Erkennen a priori. Identisch mit dieser Einheit des Bewusstseins ist aber das Ich, die Persönlichkeit. Sie ist weder eine reale Substanz im Sinne der vorkritischen Dogmatiker, noch eine blosser Summe von Empfindungen, ein relativ konstantes Vorstellungsbündel im Sinne der Empiristen, sondern lediglich der Begriff jener zusammenfassenden, mit sich identischen Thätigkeit, der logisch gesetzt werden muss, wenn Erfahrungswissenschaft, ja Wissenschaft überhaupt sein soll. Thatsächlich gegeben ist also dieses „Ich“ in keiner Weise, weder als transszendentes Wesen noch als Thatsache der Erfahrung. Real ist das „Ich“ ebenso wie jene Begriffe von Raum und Zeit lediglich als Begriff einer Methode im Bewusstsein des Erkenntnistheoretikers. Es ist Bewusstseinsinhalt, eine Einzelvorstellung wie jede andere, wie „grün“, „hart“ etc. Seine Bedeutung erschöpft sich lediglich darin, die logische Voraussetzung aller gegenständlichen Erkenntnis zu sein.

d. Das Prinzip der Kausalität.

Die Theorien über die Kausalität, welche seit Kant in der Geschichte der Transszendentalphilosophie auftraten, sind, so verschieden sie im übrigen sein mögen, doch wesentlich durch die transszendentale Methode geleitet. Es kann sich bei der Fülle von Teilproblemen, welche das Problem enthält, für uns nur wieder darum handeln, die Ansatzpunkte der Methode an das Problem aufzuzeigen.

Das Datum, von welchem diejenigen, welche Kants Lösung des Problems treu geblieben sind, ausgehen, ist der Thatbestand einer Erfahrung. Erfahrung heisst aber (das zweideutige Wort hat auch hinsichtlich der Kausalitätsfrage grosse Verwirrung angestiftet) hier soviel als Erfahrungswissenschaft. Sie setzt (wie jeder, der einen Teil derselben bearbeitet, selbstverständlich zugeben wird) voraus, dass es in der gegenständlichen Welt, deren Teile die Einzelwissenschaften zum Gegenstand haben, eine objektive Zeitfolge der Erscheinungen giebt. Dass aber eine Succession von Vorstellungen nicht bloss subjektiv sei, sondern gegenständlich, ist uns durch nichts garantirt, was dem Inhalt der Vorstellungen zukäme. Es wäre, wenn es überhaupt einen Unterschied zwischen der Succession rein subjektiver Vorstellungen und der Succession im Gegenstande geben soll (wie sie es doch mit völliger Evidenz thatsächlich giebt) logisch notwendig, dass eine Regel giltig ist, nach der wir erkennen können, dass B nicht nur in dem Laufe unserer Vorstellungen auf A folgte, sondern auch im Gegenstande. Diese Regel ist aber die Kausalität. Haben wir erkannt, dass A die Ursache des B ist, so wissen wir (da ja, wie Kant noch ohne weitere Prüfung annimmt, Ursache und Wirkung stets zeitlich aufeinanderfolgen) auch bestimmt, dass A dem B vorhergehen musste. Soll es also eine objektive Ordnung der Erscheinungen in der Zeit geben, so ist der Grundsatz, dass Alles, was geschieht, Etwas voraussetze, worauf es nach einer Regel folge, hiezu die logische Bedingung.

Mit diesen Lehrsätzen ist der Gegenstand selbst durch das Gesetz der Kausalität logisch bedingt. Denn alles empirisch Wirk-

liche hat ja die Zeit zu seiner Erscheinungsform. Es muss, wenn es seine empirische Wirklichkeit gegen Zweifel aller Art durchsetzen will, auch eine Stelle in der durch das Kausalgesetz ermöglichten objektiven Zeitordnung erhalten. Hieraus ergibt sich der folgenschwere Satz: Wirklich ist nur das Gesetzmässige und das Gesetzmässige ist eben das Wirkliche. Nicht der besondere Inhalt oder die Intensität unterscheidet das durch eine Halluzination oder durch einen Traum erregte Bild von einer Wahrnehmung. Beide sind zunächst gleichmässig subjektiv, erkenntnistheoretisch also völlig gleichwertig. Nur wenn die Wahrnehmung durch Einordnung in die Gesetzmässigkeit der Natur zur Erfahrung wird, tritt sie ein in den Begriff der empirischen Wirklichkeit. Vermöchte sie sich aber nicht als Glied des Gesetzmässigen zu erweisen, so bliebe sie mit der Halluzination erkenntnistheoretisch gleichwertig. Das Wirkliche ist der Inhalt der Erfahrungswissenschaft, diese aber ein System von Urteilen, welche Naturgesetze zum Inhalt haben. Der Begriff des objektiv Gültigen, das Zeichen der Realität, hat also auf Vorstellungen nur rechtmässige Beziehung, wenn das Kausalgesetz als a priori gültig vorausgesetzt ist.

Diese Position Kants ist in der Folge von vielen aufgegeben worden. So ist die Schopenhauer-Helmholtz'sche Theorie zu einer grossen Bedeutung gelangt. Sie bietet vom methodologischen Standpunkt aus ohne Zweifel einen Rückschritt. Denn sie besitzt gegenüber der Theorie Kants einen weit fragwürdigeren Ausgangspunkt. Während Kant nur nach der logischen Möglichkeit gegenständlicher Succession frägt (ein Datum, das den Vorzug hat, sich schlechthin allgemeiner Zustimmung zu erfreuen), muss sie die Existenz einer Aussenwelt voraussetzen, um nach der Möglichkeit des Wissens, dass eine solche existirt, zu fragen. Die apriorische Auffassung der Empfindung als der Wirkung einer Ursache soll dann jenen Schritt in das Transszendente ermöglichen. Ganz abgesehen davon, dass streng genommen jener Schluss, selbst wenn jene Voraussetzung richtig wäre, niemals zu einer Aussenwelt, sondern nur zu einer überindividuellen oder ausserbewussten Welt tragen könnte, ist die Methode der Theorie nicht

mehr transszendental, sondern transszendent, weswegen wir sie hier füglich übergehen können.

Höheres methodologisches Interesse bietet dagegen die Lehre vom Kausalgesetz, welche dasselbe als ein weder aus der Erfahrung abstrahirtes, noch an sich selbst gewisses, noch streng deduzirbares Postulat des Erkenntnisstrebens betrachtet. Das Datum, von dem aus regressive Schlüsse zu dem Gesetze tragen, ist hier nicht die gegebene Erfahrungswissenschaft, sondern das Ideal einer solchen, dem sich der Erkenntnisprozess asymptotisch annähert.

2. Kritik der transszendentalen Methode.

A. Allgemeiner Teil.

Eine Kritik einer Methode, welche während eines ganzen Jahrhunderts so viele bedeutende Denker ergriffen und sich deren Denkarbeit unterthan gemacht hat, wäre mit Recht von vornherein abzuweisen, wenn sie dieselbe als völlig rechtlos zu erklären unternehme. Nichts weniger als dies kann unsere Absicht sein. Ehe wir daher an eine kritische Wägung ihrer logischen Bestandteile herangehen, ist es notwendig, die grosse geschichtliche Mission, welche die Methode nicht nur, wie wir glauben, in der Geschichte der Wissenschaft, sondern in der Geschichte der Kultur gehabt hat und — freilich mit Einschränkungen wesentlicher Art — noch besitzt, freudig anzuerkennen.

Diese Mission besteht aber vor allem darin, nicht nur logisch erwiesen, sondern zu einer lebendigen Ueberzeugung der Menschheit gebracht zu haben, dass alle wissenschaftliche Forschung, das gesamte vielverästelte Gebäude der modernen Wissenschaft, so klar und durchsichtig es in seinen einzelnen Teilen sein mag, auf dunklem Grunde gleichsam ruht, auf einem Grunde, für dessen Aufhellung und Klärung alle Einzelerfolge der Wissenschaft und deren technische Anwendung zur Veredlung und Verschönerung des Menschenlebens nimmermehr entschädigen können. Die „Vernunft“, die sich im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert aus zu enge gewordenen Banden eines gewaltigen Kultursystems losgerissen und sich autonom gesetzt hat, in der Folge nach grossen Leistungen in

Wissenschaft und Leben in die impotente Selbstgerechtigkeit ursprünglicher Evidenzen (in der Theorie) und in destruktiven Fanatismus (in der Praxis) gefallen war, begrenzt in dieser grossen Methode sich selbst durch Besinnung auf die eigene Arbeit, durch die Besinnung darauf, wie das wahrhaft Grosse und Bedeutsame ihrer durch jene Emanzipation ermöglichten Leistungen mit Abstreifung aller Irrung und alles Verkehrten möglich gewesen ist. Sie will, nachdem sie nicht mehr schlechthin auf sich selbst zu stehen vermag, auf festere Basis sich stellen, auf einen Grund, den kein noch so Missgünstiger ihr ernstlich zu bestreiten vermag, auf ihre wahrhaft anerkannte Arbeit, auf ihre objektiven Werke. Hinter diese flüchtet sie sich sozusagen wie hinter eine Festung und wartet dort ruhig der Angreifer, die kommen sollen. Diesen bedeutsamen, diesen hohen Sinn hat der regressive Charakter dieser Methode, die so schlichte und scheinbar so wenig verpflichtende Frage, wie Wissenschaft möglich sei. Von alten und ehrwürdigen geschichtlichen Realitäten, Organisationen und Einrichtungen, die Jahrhunderte in der Menschenführung ihre Bewähr gefunden, wegen Verführung der Menschheit nicht ohne schwerwiegende Gründe in den Anklagezustand versetzt, rechtfertigt sich das Kulturprinzip der Neuzeit durch die Berufung auf das unablegbare Wahre, das eben dennoch von ihm ausgegangen ist. Verkennen wir auf keinen Fall die gewaltige Bedeutung dieses ehrlichen und in aller Demut stolzen, in allem Stolze demütigen Versuches, den Rationalismus tiefer zu begründen.

Wieviel Recht überhaupt aber dieser Methode, abgesehen von ihrer historischen Mission zukommt, werden wir jetzt zu erörtern versuchen.

Wesentlich sind der Methode, so sahen wir, folgende fünf Merkmale: die reduktive Art, der objektiv logische Charakter dieser Reduktion, der Anspruch auf Kritik aller Erkenntnisversuche, die formale Natur ihrer Prinzipien, die Einbeziehung dieser in den Begriff der Wissenschaft. Nicht im gleichen Masse wesentlich sind ihr die Data, von denen sie ausgeht. Diese Punkte gilt es nun kritisch zu erörtern.

a. Kritik der wesentlichen Merkmale der transszendentalen Methode:

**a. Ihre reduktive Art und der
objektiv-logische Charakter dieser Reduktion.**

Die erste kritische Frage, welche wir hinsichtlich des logisch-reduktiven Verfahrens der Methode zu stellen haben, lautet: Was leistet eine durch dieses Verfahren geleitete Theorie der Erkenntnis im Ganzen der Wissenschaft?

So oft man das Wort „Erkenntnistheorie“ in philosophischen Zusammenhängen heute gebraucht, so selten ist eine bestimmte und eindeutige Angabe seiner Bedeutung. Die Fülle der Probleme, welche diese Disziplin zu bieten scheint, kann der Pflicht zu überheben dünken, Aufgabe, Sinn und Wert derselben genauer zu bestimmen. „Theorie der Erkenntnis“ könnte zunächst heissen: Eine Theorie über die Art und Weise, auf welche unser Erkenntnisbestand, wie er in den Resultaten der Wissenschaften vorliegt, zu Stande gekommen ist; doch diese Möglichkeit löst sich bei näherem Besehen sofort in Nichts auf. Die Art und Weise, wie unser Erkenntnisbestand zu Stande gekommen ist, kann ein Gegenstand einer Theorie nimmermehr sein. Die Aufgabe, dies festzustellen, ist Aufgabe der Geschichte, insbesondere der Geschichte der Wissenschaften. Diese Spezialdisziplin der Geschichte löst ihren Gegenstand, die Wissenschaft, aus den jeweiligen Kulturzusammenhängen nach Möglichkeit los; sie hat aber, wo sie durch ihre Arbeit versichert wird, dass nichtwissenschaftliche Kulturzusammenhänge und Kulturereignisse auf den Fortgang der Wissenschaft Einfluß gewinnen, die Pflicht, diese Einflüsse nach Art und Mass aufs genaueste zu bestimmen. Auch aus den lebendigen Bewusstseinszusammenhängen der Denker löst sie nach Möglichkeit jene inneren Prozesse los, welche der wissenschaftlichen Erkenntnis dienen. Weder hier noch dort besitzen jene Prozesse Continuität; wie die Geschichte der Wissenschaft von Kulturmotiven nicht wissenschaftlicher Art überall durchwachsen ist, so ist das wissenschaftliche Thun im Denker durchwachsen von allen möglichen psychologischen Motiven. Nun ist es ja ohne Zweifel möglich, sowohl in Hinsicht auf die Kultur als in Hinsicht auf die einzelnen Denker, alle jene logischen Motive,

welche im Werden der Wissenschaft gewirkt haben, völlig blosszulegen, alle anderen Motive aber zu vernachlässigen. Ja man kann noch weiter gehen und nur jene logischen und reinen That-sachenmotive, welche sich vom Standpunkte des Geschichtsschreibers (resp. dem Stande der Wissenschaft zu seiner Zeit) als die richtigen erwiesen haben, zur Darstellung bringen. Alle jene historischen Disziplinen, welche mit einem allgemeinen Begriff wie „Wissenschaft“, „Kunst“, „Staat“ u. s. w. an die ungeheure Mannigfaltigkeit der Geschichte herantreten, sind ja streng teleologische Disziplinen. Jenes Telos ist nach Belieben des Geschichtsschreibers zu erweitern und zu verengern. Das Belieben steht lediglich einerseits unter dem Lehrzwecke, welchem die betr. Darstellung dient, andererseits unter folgendem Gesetze, das sich der Geschichtsschreiber bei der Bestimmung des teleologischen Begriffes, den er gleichsam an die wirkliche Geschichte anlegt, klar zu machen hat: Je genauer und je enger er (um gleich unsere Frage mithereinzuziehen) seinen Begriff der Wissenschaft bestimmen wird, desto unzusammenhängender und durchbrochener wird jene Kette der Entwicklung, welche in seinem Buche gegeben ist, im Verhältnis zu der wirklichen Kette oder (um ein besseres Bild zu gebrauchen) dem tausendfältigen Gewebe der wirklichen Entwicklung, welche historisch stattgefunden hat. Je mehr er die psychologischen und nichtwissenschaftlichen Kultur motive in seine Darstellung hereinzieht, desto mehr wird sich das Bild den realen psychischen Kausalzusammenhängen annähern; je mehr er aber unter Wissenschaft nur die rechtmässigen logischen und That-sachenmotive zu der Genesis der seiner Zeit als wahr gültigen Ergebnisse heranzieht, desto mehr muss er von den lebendigen Wirkungszusammenhängen unterdrücken, desto stärker die Scheere der Abstraktion an dem historisch Wirklichen arbeiten. Mehrere Stufen sind hier denkbar. Nehmen wir rein schematisch einmal folgende fünf an. Er kann

1. zu allen Ergebnissen wissenschaftlichen Nachdenkens (auch solchen, die dem Wissensstande seiner Zeit als falsche erscheinen), die logischen, psychologischen und Kultur motive suchen,
2. zu diesen Ergebnissen nur die logischen suchen

3. zu den (seiner Zeit als richtig gültigen) Ergebnissen die logischen, psychologischen und Kultur motive suchen,
4. zu diesen Ergebnissen nur die logischen Motive suchen,
5. zu diesen Ergebnissen nur jene logischen Motive suchen, die auch seiner Zeit und ihrem Wissensstande als die rechten gelten.

Je mehr er in seinem Verfahren in dem gegebenen Schema herabsteigt, desto mehr bekommt dies den Charakter der Reduktion, freilich einer Reduktion, welche immer noch durch die Kausalität, nicht etwa durch den logischen Satz vom Grunde geleitet ist; desto mehr nähert sich die geschichtliche Darstellung aber auch dem Wesen der Theorie an. Der Rest von Geschichtlichkeit, welcher einer solchen Darstellung, auch wenn sie nach der Weise, welche Punkt 5 unseres Schemas vorschreibt, verführe, immer noch bliebe, bestände nur darin, dass das Suchen stets auf logische Gründe (worunter wir hier auch die rechte Beobachtung von Thatsachen verstehen) ausginge, welche wirkliche Bewusstseinsinhalte wirklicher Menschen gewesen sind. Würden auch diese Gründe vernachlässigt und die rechten Gründe der als wahr gültigen Ergebnisse der Wissenschaft erst durch regressives Schliessen des Philosophen gefunden, so träte zu unserem Schema noch eine Stufe 6, die man sofort als die Stufe der transszendentalen Methode erkennen wird. Dasjenige, was sie allein dem geschichtlichen Thatbestand entnähme, wären lediglich die als wahr gültigen Ergebnisse der Wissenschaft. Auf die wirklichen Gründe der Denker, welche zu diesen Ergebnissen kamen, sieht sie so wenig hin als auf die Kultur- und psychologischen Motive. Diese Gründe sucht sie vielmehr eigenmächtig zu diesen Ergebnissen hinzu. Sie ist also der Grenzfall in jenem angegebenen Prozesse, in dem sich die Geschichte der Wissenschaft immer mehr einer Theorie derselben annähert.

Es kann nun keinem Zweifel unterliegen, dass sie durch dies Verfahren viele Vorteile gewinnt. Die Prinzipien, zu denen sie gelangt, können durch die Geschichte der wissenschaftlichen Vergangenheit niemals widerlegt werden. Wie sich die grossen Mathematiker Raum und Zeit wirklich vorgestellt haben, kann dem Transszendentalphilosophen gleichgültig sein. Ob der Begriff der

Kausalität stets den Begriff der Gesetzmässigkeit einschloss, wie sich dieser Begriff und seine logischen und metaphysischen Elemente (das Element, dass B „durch“ A erfolgt, das Element des „Wirkens“ u. s. w. u. s. w.) gebildet haben, thut ihm Nichts zur Sache. So weit er es weiss, weiss er es nicht als Transszendentalphilosoph. Dass die Griechen das mathematisch fixirbare Naturgesetz in der Ausdehnung modernen Sinnes¹⁾ nicht kannten, widerlegt nicht seine Behauptung, dass das Kausalgesetz im wesentlichen eine solche Gesetzmässigkeit der Natur zu seinem Inhalt hat. Und so fort. Dies Alles ist schön und gut. Schade dabei ist nur dies, dass die Unwiderlegbarkeit durch die Geschichte, soweit sie für die durch die transszendentale Methode gewonnenen Ergebnisse thatsächlich besteht, bezahlt wird mit dem völlig unproduktiven Charakter dieser Ergebnisse für den wissenschaftlichen Fortschritt, und dass sie dem Fortschritt nur so weit zu dienen vermag, als die geschichtliche Widerlegbarkeit besteht. Diesen Satz haben wir nun zu beweisen.

Die Ergebnisse der transszendentalen Methode, die Prinzipien der Erkenntnis, die sie findet, sind, wie wir zugestehen, durch geschichtliche Ueberlegung nicht zu widerlegen. Wohl aber ist es die Methode selbst. Soll nämlich diese eine gültige philosophische Methode sein, so müsste die Möglichkeit bestehen, das sie zu jedem Zeitpunkt der Geschichte sinnvoll hätte angewandt werden können, d. h. so angewandt, dass sie zu wahren Ergebnissen gelangt wäre. Davon kann aber keine Rede sein. Ein Transszendentalphilosoph hätte z. Z. des Aristoteles ganz andere Prinzipien der Wissenschaft gefunden, wieder andere zur Zeit des Thomas von Aquino. Hätte er beispielsweise im Stande der Wissenschaft seiner Zeit die beiden Sätze, von denen einer noch Demokrit und seinen Zeitgenossen, von denen der andere der gesamten Folgezeit bis auf Galilei völlig evident erschien, dass nämlich den Körpern eine Fallkraft inne-

1) Wie die pythagoräischen Lehren über die Verhältnisse von Saitenlänge und Tonhöhe, die hydrostatischen Untersuchungen des Archimedes, der Heronsball, zeigen, kannten sie einzelne solcher Gesetze sehr wohl.

wohnt und eine sich selbst überlassene Körperbewegung allmählich sich aufzehrt, auf ihre logische Bedingung hin untersucht, so wäre er zu ganz anders lautenden „Prinzipien der Wissenschaft“ gelangt als später, nachdem die positive Wissenschaft diese Sätze widerlegt hatte. Ganz ebenso verhält es sich aber mit der Zukunft. Immer wird die transszendentale Methode dazu verdammt sein, die Eule der Minerva der progressiven positiven Wissenschaft zu sein. Soweit sie auf geschichtlich thatsächliche Ergebnisse der Wissenschaft ihre Folgerungen aufbaut, soweit ist sie eben auch durch diese Ergebnisse bedingt.¹⁾

Was aber der Erkenntnistheoretiker durch die Frucht eigenen Denkens auf Grund dieser Ergebnisse findet, dies — so sagten wir — kann dem Fortschritt der Wissenschaft nicht dienlich sein. Der Grund hierfür ist leicht einzusehen. Wenn es zu diesen Ergebnissen kommen konnte, ohne dass die einzelnen historischen Denker jene Prinzipien, welche der Erkenntnistheoretiker findet, als psychisch wirkliche Gründe ihrer Erkenntnisarbeit im Bewusstsein hatten, so ist gar nicht abzusehen, warum in Zukunft nicht gleichfalls der Erkenntnisprozess fortschreiten könnte, ohne dass die gegenwärtigen und zukünftigen Denker diese Prinzipien im Bewusstsein haben; und dies (von den übrigen wissenschaftlichen Disziplinen noch abgesehen) gerade in jenen Disziplinen, aus denen der Erkenntnistheoretiker die Ergebnisse, von denen er ausgeht, entnimmt. Die rein objektiv-logischen Prinzipien a priori brauchten für die Denker der Vergangenheit in diesen Disziplinen nicht subjektiv a priori ihrer Arbeit gewesen zu sein; wozu brauchen sie es in der Gegenwart und Zukunft? Sagt man aber: die Prinzipien mussten auch

1) Damit sagen wir nicht, dass es keine Ergebnisse der Wissenschaft gäbe, welche über allen Zweifeln erhaben wären. Nur dies behaupten wir, dass die transszendentale Methode als solche nicht fähig ist, dies zu erweisen. Einem Positivisten Hume'scher Observanz, der sich eine Wissenschaft ohne Urteile von jener Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit, welche die Methode als Merkmale der Urteile der Wissenschaft fordert, sehr wohl denken kann, hätte sie Nichts zu antworten.*)

*) Man bemerke wohl: Wir sagen nicht, Kant hätte Hume Nichts zu antworten, sondern die transszendentale Methode.

in den geschichtlichen Denkern wirksam gewesen sein, sie waren sich nur dieser Prinzipien nicht bewusst; indem wir sie aber nunmehr in das wissenschaftliche Bewusstsein erheben, kennen die gegenwärtigen und zukünftigen Denker ihre Erkenntnismittel besser und wissen sie auch besser in ihrer Arbeit anzuwenden; so bestreiten wir, dass man vom Standpunkt der transszendentalen Methode zu dieser Auskunft ein Recht habe. Denn in diesem Falle mussten jene Prinzipien eben auch in den Denkern der Vergangenheit irgendwie psychologische Thatsächlichkeiten besessen haben, wenn nicht bewusst, sodann eben „unbewusst“; d. h. aber, man verfällt in die Methode der Transszendentalpsychologie, auf alle Fälle in die Methode der Psychologie. Das a priori, zu welchem die transszendentale Methode gelangt, schwebt auf alle Fälle völlig über dem wirklichen Erkenntnisprozess und nur soweit es zufällig mit wirklichen Gedanken wirklicher Denker zusammenfällt, hat es produktive Bedeutung; genau soweit aber ist es auch psychologisch a priori.

Gehen wir noch einmal auf das Schema zurück, das wir gaben und auf die Frage nach der Aufgabe der Erkenntnistheorie. Erkenntnistheorie im Sinne unserer Methode erwies sich uns als der Grenzfall einer immer mehr in Theorie übergehenden Geschichte der Wissenschaft. Zu diesem Grenzfall gelangten wir durch einen Abstraktionsprozess, der von den wirklichen Ursachen der Erkenntnisse immer mehr wegliess. Die transszendentale Methode endlich hielt sich nur mehr an die als wahr gültigen Ergebnisse selbst, ohne auf den wirklichen Prozess, der zu ihnen führte, Rücksicht zu nehmen. Wir hatten aber noch nicht berücksichtigt, dass auch diese „Ergebnisse“ im Fortgang der Wissenschaft wiederum zu lebendigen Gliedern des Prozesses werden, dass sie fertig und abgeschlossen im Grunde nur in Form von toten gedruckten Büchern sind. Damit erweist sich der Begriff des „Ergebnisses“ selbst als relativ. Jeder Fortschritt des Erkennens, also auch die wirklichen Gründe in den wirklichen Denkern, auf welche die transszendentale Methode keine Rücksicht nehmen zu müssen glaubt, sind im Verhältnis zu den vorhergehenden „Ergebnisse“. Damit käme die transszendentale Methode aber auf das eigentümliche Resultat hinaus,

dass zu jedem Ergebnis einerseits ein wirklicher historisch (wenigstens prinzipiell) nachweisbarer Grund oder eine Anzahl solcher leitet, zweitens aber zu jedem noch ein rein objektiv-logisches a priori gedacht werden muss. Das heisst mit anderen Worten: Die transszendentale Methode verdoppelt den Erkenntnisprozess in ganz unnötiger Weise. So weit die Prinzipien in den geschichtlichen Denkern thatsächlich wirksam waren, sind sie psychologisch, soweit sie bloss objektiv-logisch ihrem System vorangehen sollen, sind sie unwirksam und überflüssig.

Auch vom allgemein logischen Standpunkte lassen sich nicht unerhebliche Einwendungen gegen die transszendentale Methode machen. Wir sehen davon ab, dass das Schlussverfahren von der Folge auf den Grund nur dann zu mehr als einer blossen Hypothese führen kann, wenn der Grund entweder selbstgewiss ist oder sein Inhalt als eine mit der Folge zusammenhängende Thatsache aufzuweisen ist. Aber auch für die Auffindung einer wissenschaftlichen Hypothese gilt die Regel, dass ihr Inhalt eine vera causa, d. h. eine Thatsache, die in der Wirklichkeit vorkommt, zu sein hat. Befolgt diese Regel die transszendentale Methode? Sie thut es keineswegs, wenn sie erklärt, es sei völlig gleichgültig, ob z. B. ein Raum, der alle jene Merkmale, wie wir sie vorher vermittels dieser Methode als notwendige Bedingungen anerkannter Sätze der Wissenschaft erschlossen haben, auch angeschaut werden könne. Ein zweiter logischer Irrtum ist der Gebrauch, den sie vielfach vom Begriffe des „Möglichen“ macht. „Wenn es möglich sein soll, dass etwas sei (so sagt Sigwart, Logik II, S. 272 mit Recht), „so hat die Behauptung, wenn sie reale Gültigkeit beansprucht, nur dann Sinn, wenn sie eine Kraft aufweist, das Ding hervorzubringen, und zeigt, dass die bestehende Weltordnung (wozu wohlgermerkt auch die thatsächliche Ordnung der menschlichen Seele gehört. Anm. d. Verf.) keine unbedingte Einsprache dagegen erhebt“. ¹⁾ Die Prinzipien, welche Erfahrungswissenschaft

1) Neuerdings hat diesen einzig sinnvollen Begriff des „Möglichen“ gegen mannigfache Angriffe Liebmann treffend verteidigt, „Gedanken und Thatsachen“, I. Heft, „Die Arten der Notwendigkeit“.

und die drei reinen Wissenschaften als „möglich“ erscheinen lassen sollen, sind aber nach der transszendentalen Methode keine „realen Kräfte“ in dem Aufbau dieser Wissenschaften gewesen. Das „möglich“ betrifft in der Frage jener Methode nur die logische Anordnung der Ergebnisse jener Wissenschaften. Ebenso wenig wird (der Einwand ist mit dem vorher gemachten im Grunde identisch) darnach gesehen, ob die „thatsächliche Weltordnung“, d. h. hier die von der Psychologie gegebene Beschreibung, Klassifikation und Analyse des seelischen Thatbestandes, nicht Einsprache gegen die erschlossenen Prinzipien erhebt. Es muss aber hier festgestellt werden, dass jedes durch die transszendentale Methode gewonnene Prinzip als widerlegt zu betrachten ist, von dem sich nachweisen lässt, dass es in der natürlichen Ordnung der menschlichen Seele nicht resp. anders existirt, als das transszendentale Resultat fordert.

β. Ihr Anspruch, einen kritischen Masstab für die Erkenntnis zu liefern.

Nach diesen, den reduktiv-logischen Charakter der Methode betreffenden Ergebnissen unserer Kritik, gehen wir nun auf das dritte wesentliche Merkmal der Methode über, auf ihren Anspruch, nicht nur eine Erkenntnistheorie, sondern auch einen kritischen Masstab nicht nur für gegebene Erkenntnisse, sondern auch für blosse, bestimmtgeartete Erkenntnisversuche zu liefern, mit einem Worte, auf ihren Anspruch, ohne weiteres zugleich Erkenntnis-kritik zu sein.

Dass eine Theorie der Erkenntnis, welche sich zur Aufgabe setzte, anzugeben, wie wir erkennen sollen und zu diesem Zwecke alle unsere Erkenntnismittel einer genauen Analyse unterzöge, den Anspruch machen könnte, zugleich Erkenntniskritik zu sein, geben wir bereitwillig zu. Wir sagen dies jedoch ohne jegliches Präjudiz, dass eine solche Erkenntnistheorie möglich sei. Nichts aber von dem thut die Erkenntnistheorie der transszendentalen Methode. Sie behauptet vielmehr, um ihre Ergebnisse geschichtlich unwiderlegbar zu machen, dass die Prinzipien, welche sie findet, die wirklichen Erkenntnismittel weder in der Vergangenheit gewesen sind, noch in Gegen-

wart und Zukunft zu sein brauchen. Sie behauptet, dass der Verstand, das Organ des Erkennens als subjektives Vermögen gar nicht zu studiren sei; sie geht aus von Leistungen des Verstandes, von Ergebnissen der Wissenschaft, von evidenten Urteilen. Sie stellt ihr ganzes erkenntnistheoretisches Gebäude auf gegebene Erkenntnisse und erhebt, ohne diese ihre Basis einer Kritik zu unterziehen, dennoch den Anspruch, Erkenntniskritik zu sein. Sehen wir zunächst, wie weit dieser Anspruch der Kritik hinsichtlich jener Disziplinen berechtigt ist, von denen sie selbst ausgeht.

Es kann sich aber bei dieser Kritik naturgemäss nur um den Fortschritt jener Disziplinen handeln und um etwaige Versuche, einen solchen Fortschritt herbeizuführen. Denn soweit Resultate derselben feststehen und allgemeine Anerkennung gefunden haben, ist die Methode unfähig, sie zu kritisiren, da sie dieselben zum Ausgangspunkte nimmt. Nehmen wir nun zwei Beispiele, um das Recht der Methode, sich als zu einer Erkenntniskritik führend anzusehen, für jene Disziplinen zu illustriren: ihr Verhalten zum Raumproblem und zum Problem der Kausalität.

Gauss, der berühmte Mathematiker, hat sich bekanntlich auch mit der Frage beschäftigt, wie weit eine Identität des geometrischen Raumes, dessen Konzeption der reinen Geometrie zu Grunde liegt, mit jenem Raum angenommen werden kann, in dem die natürlichen Objekte sind.¹⁾ Er hat unter anderem Messungen veranstaltet, welche die Untersuchung zum Zwecke hatten, ob körperliche Dreiecke von sehr grossem Flächeninhalt (wie wir sie z. B. durch drei Sterne bestimmt annehmen können) gleichfalls die Winkelsumme von 180° aufweisen. Seine eigenen und andere ähnlichen Untersuchungen haben zu einem Resultate freilich bis heute nicht geführt. Aber sind deshalb derartige Versuche unberechtigt? Nach der transszendentalen Methode ohne jeden Zweifel. Sie geht von der Thatsache aus, dass wir mit völliger Evidenz uns berechtigt halten, das, was wir in der reinen Geometrie gefunden haben, auf

1) Die Frage ging im wesentlichen hierbei auf die Erkenntnismässigkeit des 11. Axioms des Euclides, des Parallelenaxioms.

die Natur anzuwenden; sie erklärt, da die Urteile der reinen Geometrie a priori sind, deshalb nicht nur den Raum der reinen Geometrie, sondern auch den Körperraum für a priori.¹⁾ Wären ihre Ergebnisse allgemein geglaubt, so verschlossen sie den Männern der Einzelwissenschaften, hier den Mathematikern, die Möglichkeit, solche Versuche anzustellen. Wenn aber Urteile, die sie (als philosophische Methode) für völlig evident erklärt, bedeutenden Fachmännern problematisch gelten, woher nimmt sie das Recht, dennoch von solchen Urteilen nicht als Fragen, sondern als Grundlage auszugehen.²⁾ Aehnlich verhält es sich mit den metageometrischen Untersuchungen, wie sie Riemann und Helmholtz neuerdings angestellt haben. Ihr Ergebnis, dass der Raum, wie ihn die Euklidische Geometrie voraussetzt, ein Spezialfall einer x -fach ausgedehnten Mannigfaltigkeit sei, wurde nicht vermöge, sondern trotz der transszendentalen Methode gefunden.³⁾ Die transszendentale Methode setzte ja gerade die absolute Gültigkeit der Urteile der euklidischen Geometrie voraus; ihre Frage war weiter, wie unter ihrer Voraussetzung der Raum gedacht werden müsse. Da ergab sich und musste sich (soweit nicht andersartige Ueberlegungen eintraten, wie es freilich bei mehreren Anhängern der Methode geschehen ist) ergeben, dass der Raum auch dreidimensional angenommen werden müsse. Zeigt hierauf die positive Wissenschaft, dass die Annahme der absoluten Gültigkeit der Euklidischen Geometrie wenn nicht falsch, so zum mindesten problematisch ist, so müsste die

1) Die bekannte Einrede, eine solche etwa gefundene Nichtübereinstimmung beider Räume könne nur scheinbar sein, da sie nur auf physikalische Thatsachen rückführbar sei, ist eine *petitio principii*. Denn darum fragt es sich eben, ob nicht auch der Raum der Körper eine physikalische Thatsache ist.

2) Wenn zufällig ein Transszendentalphilosoph auch Mathematiker ist, so ist es natürlich sein gutes Recht, hier seine Ueberzeugung zu haben. Aber eine philosophische Methode als solche darf problematische Theorien einer Einzelwissenschaft nicht zu ihrer Grundlage machen.

3) Dies bezeugt auch die wenig verständnisvolle Kritik, welche diese Untersuchungen bei ihrem Auftreten durch J. K. Becker und Tobias gefunden hat. Vgl. hierzu Benno Erdmann, „Die Axiome der Geometrie“, S. 109.

transszendentale Methode konsequent zur Kritik jener metageometrischen Erkenntnisversuche schreiten, keineswegs blos der Erkenntnisse selbst, sondern schon der blossen Versuche. Sofern sie jedoch zu dieser Kritik nicht schreiten wollte, müsste sie eben ihr Datum, dass die geometrischen Urteile der euklidischen Geometrie absolut evident sind, aufgeben und das neue Datum der progressiven, positiven Wissenschaft ihren regressiven Schlüssen zu Grunde legen. Hierdurch bewiese sie aber nur eben das, was wir behaupten, dass es von vornherein ein verfehltes Beginnen war, das logische a priori zu Urteilen zu suchen, die ohne weiteres als absolut evident angenommen werden. Sagt man aber: die geometrischen Urteile der Euklidischen Geometrie bleiben ja auch unter Annahme des Rechtes der Metageometrie absolut evident, aber freilich nur für unseren Anschauungsraum, so begiebt man sich in das Gebiet der Sophistik. Die „Urteile der Geometrie“, aus deren Evidenz die Transszendentalphilosophie vor dem Auftreten der Metageometrie ihre erkenntnistheoretischen Grundsätze erschloss, sind als „Urteile der Geometrie“ eben nicht mehr evident. Sie sind es deswegen nicht mehr, weil sie sich vor der positiven Wissenschaft als „Urteile der Geometrie“ nicht halten konnten, vielmehr damit fürlieb nehmen mussten, die Urteile einer Art von Geometrie, nämlich der euklidischen, zu sein. Darauf kommt es ja gerade in methodologischer Hinsicht an, dass in dem Ergebnis der transszendentalen Methode vor dem Auftreten der Metageometrie nicht nur kein Anlass, sondern gerade ein positives Hindernis für jene Erweiterung des Raumbegriffes gelegen war, welche die Metageometriker vorgenommen haben. Denn vom Standpunkt dieser Methode allein ist die Dreidimensionalität ein ebenso notwendiges Bestandteil des Raumbegriffs als Apriorität, Kontinuität etc., da sie nicht minder als die genannten Merkmale die logisch notwendige Vorbedingung ist, unter der die „Urteile der Geometrie“ (welcher Begriff vor der Heranziehung der metageometrischen Resultate = „Urteile der Euklidischen Geometrie“ war) Geltung haben. Die transszendentale Methode hätte also konsequent weiterschliessen müssen: Da die Drei-

dimensionalität ein logisch notwendiges Bestandteil des apriorischen Raumbegriffes ist, so ist ein Begriff des Raumes von mehr als drei Dimensionen zu verwerfen. Soweit Anhänger der Methode diesen Schluss nicht vollzogen haben, sind sie mit dieser Zurückhaltung völlig im Recht; es muss aber dann die berechtigte Frage aufgeworfen werden, warum sie ihren im allgemeinen aufrechtgehaltenen Anspruch, Erkenntnisritiker zu sein, in diesem besonderen Falle nicht erhoben haben, warum in diesem Falle nicht sie das progressive wissenschaftliche Denken vermittels ihrer regressiv, von einem gegebenen Wissensstande aus erschlossenen apriorischen Prinzipien kritisirt haben, sondern im Gegenteile sich von diesem Denken kritisiren liessen. Und hiezu käme die weitere Frage, ob eine derartige Zurückhaltung der Kritik nicht auch gegenüber metaphysischen Untersuchungen, deren Resultate den durch die Methode gefundenen Erkenntnisprinzipien nicht entsprechen, geboten wäre; denn es entspräche ohne Zweifel nicht der logischen Gerechtigkeit, wenn der Anspruch auf Kritik, der doch in jedem Falle, da Erkenntnisversuche gegen die von der Erkenntnistheorie abgesteckten Erkenntnisprinzipien verstossen, erhoben werden müsste, nur in jenem Falle wirklich erhoben würde, da jene Erkenntnisversuche den verfehnten Namen der „Metaphysik“ trügen, in allen Fällen, wo es sich um die gleichen Erkenntnisversuche der positiven Wissenschaft handelte, aber aufgegeben würde.

Aehnlich steht es nun auch mit der Fassung des Prinzips der Kausalität, wie sie die transszendentale Methode begründet. Dem isolirten Wahrnehmungsurteil wird hier, wie wir sahen, jedes selbständige, wissenschaftliche Recht entzogen. Der Empfindung und den Komplexen von solchen soll keinerlei Objektivität eignen; alle Wirklichkeit, auch die nur empirische, soll einer Vorstellung erst vermöge ihrer Gliedschaft in einem gesetzmässigen Naturzusammenhang zugesprochen werden. Nun wird ja freilich gesagt, die Apriorität eigne nur dem Begriff einer gesetzmässigen Succession schlechthin, nicht den einzelnen empirischen Naturgesetzen; diese hätten nur komparative Allgemeingültigkeit. Es kann aber kein Zweifel sein, dass diese Lehre niemals widerspruchslos durch-

geführt wurde.¹⁾ Denn soll dieses a priori auf Erfahrung auch Anwendung finden (worauf es doch gerade ankommt), so lässt es die empirischen Naturgesetze an seiner Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit entweder Anteil gewinnen oder nicht. Im ersten Falle sind die empirischen Naturgesetze genau so notwendig und allgemeingültig wie das formale Prinzip selbst; im zweiten Falle ist das Prinzip völlig überflüssig, da eine bloß komparative Allgemeinheit auf rein empiristischer Basis oder unter Annahme eines apriorischen Kausalbegriffs, der das Merkmal der Gesetzmässigkeit nicht einschliesst, ebenso gut zu erreichen ist.²⁾ Sinnvoll ist also die Annahme eines so gefassten apriorischen Kausalbegriffs nur dann, wenn auch die empirischen Naturgesetze als streng notwendig und allgemeingültig gelten. | In diesem Falle wird aber aus dem Grundsatz, dass nur das Gesetzmässige wirklich ist, der weitere Grundsatz, dass nur diejenige Beobachtung auf die Feststellung einer empirischen Wirklichkeit Anspruch zu machen hat, deren objektives Korrelat sich aus empirischen Naturgesetzen erklären lässt. Dies können aber, da nach dieser Theorie jede Wahrnehmung dem Traum und der Halluzination gleich gilt, so lange sie ihren vorgegebenen Gegenstand nicht schon als Glied eines gesetzmässigen Naturzusammenhangs begründet hat, immer nur die bisher bekannt gewordenen Naturgesetze sein. Jede Neukonzeption eines Naturgesetzes könnte sich ja nur auf solche Wahrnehmungsurteile und Beobachtungen berufen, welche aus den bisher bekannten Gesetzen nicht erklärbar sind; diese aber sind ja Fiktionen gleichzuhaltend, ehe sie nicht schon Glieder einer Gesetzmässigkeit sind. Schon gegen den Versuch, auf Fiktionen

1) Vgl. auch Paulsen, Kant S. 176.

2) Simmel hat im I. Bd. der Kantstudien S. 416 in seinem Aufsatz „Ueber den Unterschied der Wahrnehmungs- und der Erfahrungsurteile“ den Versuch gemacht, die Schärfe dieses Entweder — oder durch die Annahme eines graduellen Uebergangs zwischen dem synthetischen Urteil a priori und dem Erfahrungsurteil zu brechen. Da jedoch Apriorität und Notwendigkeit bei Kant notwendig zusammen gehören, so müssten auch konsequent Grade der Apriorität statuiert werden, was (auf Kantischer Grundlage wenigstens) nicht durchführbar ist.

ein neues Naturgesetz zu gründen, müsste die durch die transszendentale Methode begründete Erkenntniskritik Einsprache erheben. Aber freilich: Die Methode hat in solchen Fällen, wo die positive Forschung Naturgesetze, welche ihr als sakrosankt, weil als Basis gelten, zum Problem gemacht hat, mit ihrer kritischen Einsprache zurückgehalten. Nur ein Beispiel, aber ein solches, welches insofern schlagend genannt werden kann, weil es sich um ein Naturgesetz handelt, das als einer der solidesten Teile der Grundlage der transszendentalen Methode gelten darf, nämlich um das Gravitationsgesetz Newtons. W. Seeliger hat in einem Aufsätze, betitelt „Ueber das Newton'sche Gravitationsgesetz“, enthalten in den „Astronomischen Nachrichten“ vom Jahre 1895 eine etwaige Modifikation jenes Gesetzes diskutiert, die bei Annahme, dass die Masse der Welt als unendlich angenommen werden müsste, einzutreten hätte. Das bisherige Gesetz kann zwar die Bewegungen innerhalb unseres Planetensystems auf das genaueste erklären; darüber hinaus müsste es jedoch (immer unter Annahme der Unendlichkeit der Weltmasse) seine Geltung verlieren und dieselbe einem modifizierten Gesetze abtreten, das seinerseits auch die innerhalb des Planetensystems erfolgenden Bewegungen zu erklären vermöchte, da die unter seiner Geltung notwendigen Abweichungen für uns nicht merklich wären. Es steht uns nicht zu, die Ausführungen des genialen Astronomen, die in dieser Fachwissenschaft epochemachend waren, weiter auszuführen oder gar unsererseits zu prüfen. Aber es kann kein Zweifel sein, dass hier die Erkenntnistheorie ihren kritischen Anspruch hätte geltend machen müssen. Sie hätte auch den blossen Versuch, die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit des Newton'schen Gravitationsgesetzes in Zweifel zu ziehen, kritisch zurückweisen müssen.

Also schon innerhalb jener Disziplinen, auf deren Ergebnisse die transszendentale Methode ihre Prinzipien der Erkenntnis gründet würde ihre Kritik den progressiven Geist der positiven Wissenschaft lähmen, wenn sie ihre Kritik, wie es die Konsequenz verlangte, zur Anwendung brächte. Schon hier müsste sich das Verfahren, die Erkenntnisprinzipien nur auf einen bestimmten Teil

historischer Erkenntnisarbeit zu stellen, schwer rächen. Es müsste sich schon hier zeigen, dass eine Festigung der Vernunft durch ihre Arbeit zugleich eine Befestigung an ihrer Arbeit und damit ein Hindernis des Fortschritts zu neuer Arbeit wäre. Denn, um mit Rudolf Eucken zu reden: „So fertig und geschlossen sind jene Ergebnisse nicht, sofern sie von dem lebendigen Prozess getragen werden, sondern sofern sie aus demselben herausgetreten sind, als ein Niederschlag dieses Prozesses“ („Prolegomena zu Forschungen über die Einheit des Geisteslebens“, S. 43).

Weit gefährlicher aber wird der Anspruch auf Kritik der auf unserer Methode begründeten Erkenntnistheorie, wenn es sich nicht um Disziplinen handelt, auf deren Ergebnisse die Prinzipien der Erkenntnis hin reduktiv erschlossen sind, sondern um andere Disziplinen, die sich entweder gar nicht oder nur teilweise durch Einflüsse seitens der neueren, mathematischen Naturwissenschaft bestimmt finden. Dabei brauchen wir noch nicht einmal aus dem Kreise der Naturwissenschaft herauszugehen, um die Einseitigkeit des wissenschaftlichen Weltbildes zu zeigen, das zu schaffen jene Erkenntnistheorie stets tendiren müsste, wenn sie konsequent ihren Anspruch auf Kritik jederzeit erhöhe. Beschreibende Naturwissenschaften wie z. B. die Geographie, vorwiegend klassifizierende wie Botanik und Zoologie hätten nach dem Begriffe von „Wissenschaft“, den jene Methode ihren Erörterungen zu Grunde legt, gar keinen Anspruch, „wissenschaftlich“ zu sein. Da es auf Grund der Eigenart ihres Gegenstandes ihres Amtes gar nicht sein kann, ihren Vorwurf in ein System allgemeingültiger und notwendiger gesetzmässiger Beziehungen letzter Elemente aufzulösen,¹⁾ da die Gleichförmigkeit, welche sie entdecken, diejenige, wie sie ein mathematisch formulirtes Gesetz der Mechanik ausspricht, gar nicht besitzen kann, die transszendentale Methode aber (wenn sie konsequent verführe) den Namen der „Wissenschaft“ nur solchen

1) Auch nicht „letzten Endes“, wie man wohl sagt; dieses „letzte Ende“ ist eine blosse Fiktion der Erkenntnistheoretiker; würde sich die thätige Wissenschaft wirklich dieses „Ende“ zum Ziele setzen, so wäre Phantastik und Versäumnis der wirklichen und ernstesten Aufgaben dieser Disziplinen das einzige Ergebnis.

Urteilen zubilligen müsste, welche streng notwendige und allgemeingültige Gesetze des Geschehens aussprechen, so müsste die Erkenntniskritik ihren Anspruch auf Kritik dahin erheben, dass sie jenen Wissenschaften das Recht abspräche, sich so zu nennen. Nur die unmerkliche, gewohnheitsmässige Anpassung der Transszendentalphilosophie an die gewaltige Arbeit dieser Wissenschaften in unserem Jahrhundert und an das für sie hieraus fliessende als selbstverständlich geltende Recht, sich „Wissenschaften“ zu nennen, verbirgt den inneren Gegensatz, in dem sich jene Theorie der Erkenntnis mit der thatsächlichen Erkenntnisarbeit des neunzehnten Jahrhunderts in dieser Hinsicht befindet.¹⁾

Doch wir wollen uns bei dieser oft erörterten Frage nicht weiter aufhalten, sondern diejenigen Disziplinen ins Auge fassen, denen gegenüber der kritische Anspruch der transszendentalen Methode in ihrer historischen Gestalt am eklatantesten Schiffbruch leiden müsste. Wir meinen die geschichtlichen Wissenschaften. Im Einzelnen werden wir aber das Verhältnis der auf der transszendentalen Methode beruhenden Erkenntnisprinzipien mit jenen, wie sie die Geschichtswissenschaft fordern muss, erst in dem besonderen Teile dieser Kritik festzustellen suchen. Hier genüge es, die Wirkung anzudeuten, welche die Durchführung des kritischen Anspruches auf diese Wissenschaften haben müsste. Zu allernächst müsste die Geschichte nicht nur die Meinung aufgeben, dass sie eine Wissenschaft sei, sondern die Meinung, dass sie es überhaupt mit wirklichen Gegenständen und nicht etwa bloss mit Phantasieen und Ausgeburten kranker Hirne zu thun habe. Denn so gewiss nach dem Ergebnis der transszendentalen Methode nur das kausale Verhältnis zweier Erscheinungen auch gegenständliche Succession verbürgt, so gewiss ist der Schluss von dem Bewirkt-

1) Kant war noch konsequent genug, der Chemie den Charakter einer Wissenschaft abzusprechen. Heute dürfte man diese oder ähnliche Behauptungen auch auf Seiten der Transszendentalphilosophie kaum mehr finden. Gewiss mit Recht; aber ob konsequent ist eine andere Frage. Wenn nun auch die Chemie seit Kant ungeheure Fortschritte gemacht, so hat sich doch das Moment, worauf es hier ankommt nicht, wesentlich verändert.

sein einer Thatsache durch die andere auf ihre zeitliche Succession in den Geschichtswissenschaften überaus selten.¹⁾ Soweit dieser Schluss aber vorkommt, handelt es sich zum mindesten nicht um ein „gesetzliches Bewirksein“. Der Satz, dass nur Gesetzmässiges Wirklichkeit besässe, wäre für alle Geschichte schlechthin tödtlich. Nicht nur jene Methodologen der Geschichtswissenschaft, die wie Dilthey, Windelband, Rickert²⁾ gerade im individuell Anschaulichen (also im Nichtgesetzmässigen) den wahren Gegenstand der Geschichte erblicken, müssten ihn ablehnen, sondern auch Positivisten wie Comte, Mill, Buckle, Lamprecht, welche in Gesetzen der Geschichte das Ziel dieser Wissenschaft sehen, müssten ihn zurückweisen. Denn dass die Wirklichkeit der geschichtlichen Personen, Vorgänge, Thaten festgestellt werden kann, ehe sie sich als Glieder eines gesetzmässigen Zusammenhangs erweisen, ist auch Vorbedingung zur Erreichung ihrer Ziele. Wäre wirklich der Kausalbegriff im Sinne des Begriffes einer gesetzmässigen Folge von Erscheinungen aller gegenständlichen Erfahrung a priori, so hätte es zu einer geschichtlichen Erfahrung überhaupt nie kommen können. Dasselbe Prinzip, das nach der transszendentalen Methode die Naturwissenschaft als Erfahrungswissenschaft „möglich“ gemacht hätte, hätte die Geschichtswissenschaft als Erfahrungswissenschaft „unmöglich“ gemacht. Jede geschichtliche Persönlichkeit, von der wir vertraut wie von einem Freunde reden, wäre in einer Welt, da nur das Gesetzmässige wirklich wäre oder wenigstens erst als wirklich gelten dürfte, wenn es als Glied eines gesetzmässigen Zusammenhangs begriffen wäre, entweder ein Wunder, vor welchem die biblischen verblassen müssten oder eine

1) Soweit er angewandt wurde, wie z. B. von Hegel hinsichtlich der Entstehung des Systems Spinozas (durch Einflüsse von Malebranche und Geulinx) hat er vielfach zu Nichts Anderem geführt als zu einer falschen Chronologie.

2) Ich weiss wohl, dass Rickert Wirklichkeit = Anschaulich Gegebenem setzt und konsequent in der Naturwissenschaft einen Versuch zur Ueberwindung der Wirklichkeit sieht. Erstens ist jedoch diese Lehre nicht identisch mit jener, gegen welche sich diese Ausführungen richten; zweitens dürfte sie aus Gründen, die ich hier leider nicht anführen kann, kaum richtig sein.

pure Einbildung.¹⁾ Das heisst keineswegs behaupten, das Kausalprinzip habe für den Historiker keine Bedeutung. Das Kausalprinzip ist zwar ein Prinzip, hat aber verschiedene Elemente in sich, die innerhalb der verschiedenen Wissenschaften keineswegs gleichmässig vorwiegend bedeutsam sind. In der Geschichtswissenschaft ist es besonders die Idee des Wirkens, welche Anwendung findet. Das Ineinandergreifen der Persönlichkeiten und Zustände und der verschiedenen Kulturgebiete, die charakteristische Artung, die sie durcheinander erfahren, ist es, welche der Historiker am Faden der Kausalität verfolgt. So gewiss es heute gelten darf, dass diese Idee aus der Erfahrung der menschlichen Willenshandlung entsprungen ist, so gewiss bleibt für dieses Gebiet, zu dem auch das geschichtliche Schaffen der Völker gehört, die Geltung dieser Idee bestehen, selbst in jenem Falle, dass auf dem Gebiete des natürlichen Geschehens ein solches Ineinandergreifen der Dinge nicht zu statuiren wäre. Schon an dieser Stelle muss das Verfahren, einen Kausalbegriff zuerst an einer besonderen Wissenschaft zu bilden, ihn hinterher aber auf Grund einer Erklärung desselben als apriorischen Erkenntnismittels dogmatisch auf andersartige Wissensgebiete anzuwenden, als einseitig bezeichnet werden. Ganz ähnlich verhält es sich aber auch mit den anderen Ergebnissen der transszendentalen Methode. So kommen auch die Begriffe Persönlichkeit, Freiheit, Zeit, wie sie vermöge dieser Methode gewonnen werden, in Widersprüche mit der Wirklichkeit einer grossen Geschichtsforschung, wie sie uns das neunzehnte Jahrhundert gebracht hat, in Widersprüche, die nur durch eine grundlegende Reform in der Fundamentirung der erkenntnistheoretischen Bestrebungen aufge-

1) Kant bemüht sich (Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, II. Stück, Anm. zu Allg. Anmerkung) vergebens, jene „widersinnische Erscheinungen oder sich hervorthuende unerwartete und von den bis dahin bekannten Naturgesetzen abweichende Beschaffenheit der Dinge“, welche „Hoffnung machen, neue Naturgesetze zu entdecken“ von jenen gleichen Erscheinungen abzusondern, welche „Besorgnis erregen, auch das Zutrauen zu den schon für bekannt angenommenen zu verlieren“. Denn eine „genugsam beglaubigte“ Thatsache, die er zum ersteren Zwecke voraussetzt, kann es nach seiner Theorie der Kausalität eben gar nicht geben.

hoben werden können. Wir werden an den zugehörigen Stellen der besonderen Kritik auf die bezeichneten Punkte noch zu reden kommen.

Aber schon aus den bisher gebrachten Einwänden ergibt sich, wie recht Eucken (Prolegomena, S. 35) mit der Stellung der Frage hat: „Wollen wir zuerst Formen festsetzen und nur soviel als wirklich gelten lassen, wie sich in dieselben pressen lässt, oder wollen wir in dem, was in lebendiger That geschieht, das Mass für die Formen suchen?“

Der zitierte Satz leitet uns zugleich zum vierten Merkmal über, das den Ergebnissen der transszendentalen Methode wesentlich ist, nämlich auf ihren formalen Charakter.

γ. Der formale Charakter der Erkenntnisprinzipien der transszendentalen Methode.

Die hemmende Tendenz, welche die durch die transszendentale Methode gefundene Erkenntnistheorie vermöge ihrer Festlegung der Forschung an einen geschichtlichen Zustand bestimmter Einzeldisziplinen auf den Fortgang derselben ausübt, scheint durch den formalen Charakter der durch sie bezeichneten Erkenntnismittel kompensirt zu werden. Denn es kann ja keinem Zweifel unterliegen, dass jene Tendenz noch gewaltig anwüchse, wenn auch inhaltliche Bestandteile eines gegebenen Wissensstandes in das Apriori eingingen. Der Grund dafür, dass jenes transszendentale Apriori keinen Inhalt in sich dulden kann, ist aber Anspruch auf Geltung für alle mögliche Erfahrung, für eine Erfahrung also, die weder gegenständlich, noch geschichtlich irgendwie beschränkt ist. Ein zweiter Grund für seine Inhaltlosigkeit ist dieser, dass die Erkenntnisaufgaben, die es stellt, lediglich durch gegebene wissenschaftliche Ergebnisse, auf Grund deren es regressiv erschlossen ist, umgrenzt sind. Es würde ein so erschlossenes a priori, das nicht nur die Erkenntnisform, in welcher jene Ergebnisse eingehen, sondern auch Elemente des Inhaltes derselben in sich aufnähme, konsequent angewandt geradezu zu einem Stillstand des Erkenntnisprozesses führen.

Ganz anders stände dagegen die Sache für den Inhalt des Apriori, wenn es einerseits den Anspruch auf Geltung für alle „mögliche Erfahrung“ aufgeben und sich mit der Geltung für eine geschichtlich begrenzte Kultur begnügen wollte und wenn es andererseits nicht bloss als logische Prämisse gegebener Erkenntnisse der Wissenschaft, sondern auch als freier Vorwurf zu findender Erkenntnisse begriffen werden könnte. Einstweilen diene diese Vorbemerkung lediglich zur Bezeichnung einer logischen Eventualität. Sie müsste erst dann Notwendigkeit werden, wenn sich der Formalismus der transszendentalen Erkenntnisprinzipien nicht als haltbar erwiese und andererseits gewichtige Gründe für diese grundlegende Reform des Apriorismus sprächen.

Zwei Thesen sind es, die wir diesem kritischen Versuche hinsichtlich des transszendentalen Formalismus zugrundelegen:

1. These: Als Erkenntnisprinzipien, die für alle mögliche Erfahrung gültig wären, sind jene Prinzipien zu reich an Inhalt.
2. These: Zur wirklichen Anwendung in der wissenschaftlichen Arbeit und (hinsichtlich des moralischen A priori) in den praktischen Problemen des Menschenlebens sind sie zu arm an Inhalt.

Beide Thesen sind nun zu beweisen.

Ohne dass die apriorischen Prinzipien der Erkenntnis reale Kräfte in dem geschichtlichen Erkenntnisprozess gewesen wären — so lehrte unsere Betrachtung a — hätten sie überhaupt keine Bedeutung. Eine unnötige Verdoppelung dieses Prozesses wäre ihr einzig möglicher Sinn. Sowie wir aber jenen Prinzipien die Deutung solcher realen Kräfte geben, erweisen sie sich trotz aller scheinbaren Formalität viel zu reich an Inhalt, um als Prinzipien aller möglichen Erfahrung zu gelten. Form und Inhalt sind relative Begriffe. Selbst ein Anhänger der transszendentalen Methode wird z. B. zugeben müssen, dass die transszendentalen Erkenntnisprinzipien gegenüber den Denkgesetzen der formalen Logik inhaltlich bestimmt sind. Die transszendentale Logik ist gegenüber

der formalen eine inhaltliche Logik. An den Worten brauchen wir uns also nicht zu stossen. Es handelt sich um die sachliche Frage, ob jene Erkenntnisprinzipien in der That als Prinzipien aller möglichen Erfahrung, soweit wir sie geschichtlich kennen, gelten dürfen. Dies scheint uns aber keineswegs der Fall zu sein. Wie ist es z. B. denkbar, dass die wundersüchtige Zeit des untergehenden Römerreiches Erfahrungen gemacht hätte, deren Möglichkeit a priori in dem Begriffe einer gesetzmässigen Succession von Erscheinungen gelegen gewesen wäre? Mit viel mehr Recht dürfte man sagen, dass der Begriff, welcher die Erfahrungen jener Menschen ermöglichte, der Begriff einer Aufeinanderfolge ganz individueller, chaotisch-unzusammenhängender Erscheinungen gewesen sei. Dass auch die Griechen jenen Begriff der Gesetzmässigkeit nicht kannten, ist bekannt genug, seit Zellers¹⁾ schöner Arbeit nicht minder bekannt die Entwicklung des Gesetzesbegriffes aus dem Begriff von praktischen Normen. Bis ins siebzehnte Jahrhundert hinein war der Satz, dass völlig gleiche Wirkungen verschiedene Ursachen haben können, ein selbst innerhalb der Gelehrtenwelt feststehendes Prinzipium. Wollte man sagen, dass der Begriff der gesetzmässigen Succession trotzdem eine gestaltende Kraft der Erfahrungen der gesamten Menschheit gewesen sei, ins klare Bewusstsein aber erst innerhalb der neueren Naturwissenschaft getreten sei, so müsste sich dies doch wenigstens an dem Inhalt jener Erfahrungen erweisen lassen. Wie dies jedoch geschehen könnte, hat noch niemand gezeigt und ist auch nicht zu zeigen. Nur so lange uns die geschichtliche Arbeit nicht die wesenhaften Unterschiede in dem, was die Menschen zu verschiedenen Zeiten ihre „Erfahrung“ nannten, gezeigt hatte, durfte jenes stolze Wort von den „Prinzipien aller möglichen Erfahrung“ ausgesprochen werden. Und nur durch Vernachlässigung der wenn auch abstractione schwer fassbaren, in der Wirklichkeit des lebendigen Erkennens aber höchst bedeutsamen Unterschiede in dem besonderen Gehalt und dem Mass der Anwendung der Erkenntnisprinzipien könnte in

1) „Ueber Begriff und Begründung der sittlichen Gesetze“ (Abh. der Berliner Akademie der W., 1883).

einer Kulturphase, da ein fein gebildeter historischer Sinn und eine eindringende historische Arbeit die Zeiten unterscheiden lehrte, der Satz von der Allgemeingültigkeit der transszendentalen Grundsätze für alle mögliche Erfahrung aufrecht erhalten werden. Dass die Menschen an so etwas wie Kausalität zu allen Zeiten geglaubt haben, ist freilich nicht schwer nachzuweisen. Man braucht nur den Begriff um so unbestimmter zu fassen als unsere Unterscheidung der Zeiten bestimmter geworden ist, so kommt man auf dasselbe Resultat hinaus. An eine Art Kausalität glaubt auch der Wilde, der thatkräftige Hilfe von seinem Fetisch hofft. Auch irgendeine recht unbestimmte Form des Substanzbegriffes werden wir zu allen Zeiten und bei allen Völkern nachweisen können. Der Nachweis aber, dass die verfeinerten und auf einen ganz bestimmten Inhalt gebrachten Erkenntnisprinzipien unserer heutigen Wissenschaft bedingende Kräfte aller möglichen Erfahrung gewesen wären, konnte nur zu einer Zeit eines Versuches würdig gewesen sein, da die Vernunft noch ledig aller geschichtlichen Bestimmtheit vor der einen, zeiten- und völkerverbindenden Wirklichkeit zu stehen schien und das Wort von aller möglichen Erfahrung noch kein so ungeheuer grosses Wort war wie in dem geschichtlichen Jahrhundert.

Wie aber die apriorischen Prinzipien, sofern sie wenigstens als reale Kräfte, nicht bloß als völlig unwirksame Begriffe im Kopfe der Erkenntnistheoretiker gefasst werden, ihren Anspruch auf Geltung für alle mögliche Erfahrung hinsichtlich der geschichtlichen Erfahrung nicht durchsetzen können, so bleiben sie auch hinsichtlich der gegenständlichen Erfahrung eines bestimmten Zeitpunktes hinter dem zurück, was sie zu leisten hätten. So sahen wir bereits, dass unser thatsächlicher Besitz an empirischen Kenntnissen weder in den beschreibenden und klassifizierenden Naturwissenschaften noch in den geschichtlichen Wissenschaften durch sie gerechtfertigt ist. Hinsichtlich beider Wissenschaften rechtfertigten diese Prinzipien nur einen Inhalt, der weit hinter dem thatsächlichen Inhalt derselben zurückbleibt. Auch hier zersprengt die fortschreitende Arbeit überall die Enge jener Prinzipien. Ganz

ähnlich steht es aber auch mit dem formalen Charakter des Sittengesetzes. Sein grosses Verdienst wird darin gesucht, dass es ein absolutes Sittengesetz einerseits aufrecht halte, andererseits aber dennoch die skeptischen Einwände, welche aus anthropologischen und geschichtlichen Erfahrungen fliessen, logisch korrekt zurückweisen könne. Nun ist es ja ohne Zweifel richtig, dass ihm bei seiner prinzipiellen Gleichgültigkeit gegenüber allem besonderen Inhalt des Sittengesetzes die Aufdeckung anthropologischer und geschichtlicher Variabilität dieser Inhalte nichts anhaben kann. Sehen wir aber näher zu, so ist es trotz dieser formalen Weitherzigkeit dennoch zu reich an Inhalt, um aller geschichtlichen Erfahrung standzuhalten. Denn es heisst schon eine ganz bestimmte, und insofern inhaltliche Seite des sittlichen Lebens verabsolutieren, wenn in das Centrum der Ethik die Gesetzlichkeit des Verhaltens überhaupt gestellt wird. Weder die sittliche Erfahrung, welche die edelste Erscheinung der Weltgeschichte, Jesus, nach den geschichtlichen Urkunden in sich selbst gemacht und seiner Umgebung mitgeteilt hat, noch die Erfahrung all' jener milden Helden, die ihm nachgefolgt sind, wäre unter seiner absoluten Geltung erklärbar. Schon Schleiermacher hat in seiner „Kritik aller bisherigen Sittenlehre“ mit Recht gezeigt, dass der alleinige Ausgangspunkt vom Begriffe des Gesetzes die Ethik zu einer Einseitigkeit führt, die vom methodologischen Gesichtspunkte aus zum mindesten zu vermeiden ist. Gegenüber den Grundsätzen, dass die Ethik in ihren Mittelpunkt ein Gut zu stellen habe, sei es ein durch persönliche Thätigkeit für die Persönlichkeit zu erreichendes, sei es ein durch die weltgeschichtliche Arbeit zu schaffender Zustand, oder dass die Ethik die Tugend, als eine Eigenschaft persönlicher Gesinnung, in das Centrum in ihrer Arbeit zu rücken habe, ist die Behauptung, dass es im wesentlichen auf die Form der Gesetzlichkeit des Verhaltens anzukommen habe, eine inhaltlich bestimmte Behauptung. Die Formen und Phasen des sittlichen Kulturlebens, in denen einerseits ein Gut, andererseits die Tugend den Zielpunkt des sittlichen Handelns bildeten, werden durch eine Gesetzesethik, so gross auch der Umfang sei, in dem

sie verschiedene Inhalte der Gesetze rechtfertigen könnte, nicht mitumfasst.¹⁾

Sind aber jene Prinzipien trotz aller Formalität zu reich an Inhalt, um die reale Möglichkeit aller Erfahrung zu erklären, so sind sie zugleich zu arm an Inhalt, um dasjenige zu decken, was an apriorischen Entwürfen thatsächlich in der Erkenntnisarbeit und im sittlichen Leben der Erfahrung entgegengebracht worden ist. So giebt es ohne Zweifel gewisse Grundsätze, die innerhalb der gesamten griechischen Kultur niemals ernstlich in Frage gestellt wurden. Sehen wir sie genauer an, so bemerken wir, dass diese Grundsätze alle viel inhaltreicher sind, als die Erkenntnisprinzipien der transszendentalen Methode. Nicht nur die Idee der Wahrheit schlechthin, sondern die Idee, dass die Wahrheit auch eine Form der Existenz haben müsse, ist allem Schaffen a priori. Nicht nur die Idee des Guten schlechthin, sondern die Idee eines durch irgend eine Form der Erkenntnis zu erringenden Guten, das gleichzeitig ohne endgültigen Bruch mit dem natürlichen Wesen des Menschen zu erreichen sei, ist ein nicht weiter diskutierter Grundsatz aller ethischen Theorien. Nicht nur der Begriff einer Substanz, sondern der Begriff einer in Bewegung befindlichen Substanz (sei es nun die Substanz als lebendige Entelechie im Sinne des Aristoteles oder als fallendes Atom im Sinne des Demokrit) wird an die Erfahrung herangebracht.²⁾ Die Idee der Ordnung, welche die Pythagoräer am Himmelsgewölbe, an der schwingenden Saite suchten, aber auch als Staatsmänner und Politiker in das Leben ihrer Städte einzuprägen suchten, ist eine ganz bestimmte und dem Begriffe des Gesetzes gegenüber wohl unterscheidbare Idee von bestimmtem Inhalt; ihre Apriorität bezeugt gerade die

1) Auch das erste Wort des kategorischen Imperatives: „Handle u. s. w.“ ist sittlichen Kulturen gegenüber wie etwa jenen der Indier und des Neuplatonismus, welche das wesentliche Ziel aller Sittlichkeit überhaupt nicht im Handeln, sondern in einer contemplativen Erkenntnis sehen, eine inhaltlich bestimmte Forderung.

2) Dies gilt auch für Plato, soweit seine Ideen die Funktion haben, Causae finales zu sein.

völlige Diskrepanz der Thatsachengebiete, an die sie herangebracht wird. Denn kann es etwas Verschiedeneres geben als Musik, Staatsleben und Sterne? So ist andererseits z. B. die Idee eines hierarchischen Stufenreiches, durch welches das Göttliche bis zu den einzelnen Laien herunterfliesse, eine im Neuplatonismus aufsteigende, das gesamte Mittelalter und seine Kultur beherrschende Idee. Aber auch in der Entwicklung der neuzeitlichen Wissenschaft wirken weit inhaltvollere apriorische Entwürfe, als auf Grund der transszendentalen Methode möglich wäre. Nicht nur der Begriff des Gesetzes, sondern die inhaltreiche, pythagoräische Idee einer vollkommenen und schönen Ordnung dringt aus dem Blicke Keplers dem Lauf der Gestirne entgegen. Nicht irgend eine regelmässige, geschlossene Kurve, sondern Kreis und Ellipse hält er an die Succession der Marsörter zum Studium der Bewegungsform dieses Planeten an. So ist es auch nicht die Idee des Gesetzes schlechthin, die Descartes und seine Schüler an die Wirklichkeit anlegen, sondern die Idee des mechanischen Gesetzes, also eine weit inhaltvollere Idee. Wie der Geometer ein Dreieck konstruirt, um den Inhalt einer körperlichen Fläche approximativ zu berechnen, so konstruirte sich Adam Smith ein wirtschaftlich absolut selbstsüchtiges, weder durch Sympathie und Trägheit, noch durch Genussucht in seinen Entschliessungen beeinflusstes, den Konjunkturen gegenüber allwissendes Wirtschaftssubjekt, um die Mechanik der Preisbildung in der wirtschaftlichen Wirklichkeit zu studiren. Nicht den Begriff eines Subjektes schlechthin, sondern die inhaltsvolle Idee eines jene Eigenschaften besitzenden Subjektes brachte er als a priori an die Erfahrung heran. Oder ein Beispiel aus neuester Zeit. Die Entdeckung der Doppelsterne wurde bekanntlich so vollzogen, dass die durch das Fernrohr beobachtete Differenz von Helligkeitsintensitäten dahin gedeutet wurde, dass zwei zusammengehörige Sterne für unsere Beobachtung zuweilen zur Deckung kommen, wenn in der Richtung der Sehlinie der eine hinter dem anderen liegt, zuweilen aber für unsere Beobachtung nebeneinanderliegen, so dass ihr Licht für uns zusammenzufließen scheint. Im letzteren Falle müsste natürlich die Helligkeit inten-

siver sein als im ersteren. Was an die bloße Empfindung eines periodischen Wechsels von Helligkeitswerten a priori herangebracht wurde, war keineswegs bloss der Begriff der Substanz, sondern die inhaltvollere Idee zweier zusammengehöriger, in einer bestimmten Bewegung begriffener Substanzen. Was beweisen solche Beispiele? Sie beweisen eben dies, dass der konstruktive Geist in dem Werden der wirklichen Wissenschaft sich keineswegs auf bloss rein formale Grundsätze beschränken lässt; überall greift er tief hinein in den Inhalt, überall bringt er, wie Eucken mit Recht sich ausdrückt,¹⁾ nicht bloße Formen, sondern „Entwürfe“ dem durch die Empfindung Gegebenen entgegen. Jene Scheidung von Form und Inhalt, wie sie die transszendentale Methode vollzieht, widerspricht nicht nur, wie schon Herder und Herbart, neuerdings in sehr instruktiver Weise Höffding²⁾ gezeigt haben, den psychologischen Thatbeständen, sie widerspricht auch, wie wir sahen, der Geschichte der Wissenschaft. „Aller möglichen Erfahrung“ wird hier die Form zur unduldsamen Tyrannin; aller besonderen Erfahrung gegenüber zu einem schattenhaften unwirksamen Gebilde.

In vergrössertem Massstab zeigt sich dasselbe innerhalb der praktischen Philosophie. Der Grundsatz: Handle so, dass die Maxime deines Willens das Prinzip zu einer allgemeinen Gesetzgebung abgeben könne“ führt, je nach Wahl der Maxime, unter welche ich mein individuelles Thun, das ich beabsichtige, stelle, zu sehr verschiedenen Entscheidungen. Zugegeben, ich könnte z. B. nicht wollen, dass „Stehlen“ eine Maxime sei, die zum Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung taugte. Wer zwänge aber etwa einen Mann, der eine Anzahl unerwachsener Kinder besässe und gerade unverschuldet arbeitslos wäre, seine Absicht, einen reichen Wucherer zu bestehlen, unter die Maxime des „Stehlens“ schlechthin einzuordnen? Es steht ihm ja völlig frei, die Maxime, unter welcher er sein Thun betrachtet, weiter zu individualisiren. Er kann z. B. seine Absicht ebensogut unter die viel bestimmtere Maxime stellen: „Stehlen

1) Siehe „Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt“, S. 75.

2) Siehe „Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung“, S. 145.

eines arbeitslosen Mannes, der eine Anzahl unmündiger Kinder hat.“ Oder unter die noch bestimmtere: „Einem reichen Wucherer etwas stehlen unter den bezeichneten Verhältnissen“. Ob diese Maximen gleichfalls nicht zum Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung taugten, wäre zum mindesten eine ganz neue Frage, die damit nicht erledigt wäre, dass „Stehlen“ schlechthin nicht zu einer solchen Maxime taugte. Oder: dass alle Männer und Weiber ohne eheliches Band zusammenleben, möchte sich nicht zu einem Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung eignen. Es ist aber wieder auf Grund des formalen Sittengesetzes keine Notwendigkeit vorhanden, dass Jemand seine etwaige Absicht, in ein solches Zusammenleben einzutreten, unter jene allgemeine Maxime eines „Zusammenlebens von Mann und Weib überhaupt“ subsumirte. Er könnte seine Maxime nach Willkür auf eine bestimmte Art von Mann und Weib z. B. auf eine gewisse Klasse von Charakteren oder Ständen beschränken. Die Frage würde in diesem Fall sofort eine neue. Damit ist die Möglichkeit gegeben, vor der Prüfung meiner Gewissenslage durch bestimmte Wahl einer Maxime, der ich jene Lage subsumire, einmal ein Ja, ein andermal ein Nein als endgültiges Resultat herauszufinden. Individualisire ich aber meine Maxime bis zu diesem völlig konkreten Fall, der eben mein Fall ist, so kann ich im Grunde stets wollen, dass die Maxime ein Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung sei, da dieser Fall kaum noch einmal mit genau denselben Merkmalen vorliegen werde. Das heisst allgemein: Jener formale Imperativ setzt Nichts weniger voraus als die Hauptaufgabe einer wissenschaftlichen Ethik: Eine völlig bestimmte, eindeutige, ethische Begriffsbildung, eine Feststellung der empirischen Maximen, unter welche ich mein Handeln, das ja stets individuelle Fälle betrifft, stellen soll. Wäre jener formale Imperativ ein wahrhaftes Moralprinzip, so müssten sich (wenigstens für einen bestimmten Stand der Kultur) inhaltliche Imperative daraus ableiten lassen. Dies ist bisher nicht geschehen, kann und wird auch nicht geschehen. Die gesamte inhaltlich-sittliche Wirklichkeit jeder Kultur ist ein geistiger Organismus. Die Menschheit ist gegliedert in Nationen, die Nationen in Völker, diese in Familien u. s. w. Die

sittlichen Einheiten stehen sich nirgends sozusagen in gleicher geistiger Entfernung gegenüber. Was in den besonderen Gebilden sittlich ist, braucht noch lange nicht zum Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung zu taugen; was wahrhaft unsittlich ist, braucht es nicht deswegen zu sein, weil es, als Maxime einer allgemeinen Gesetzgebung gedacht, einer solchen widerspräche. Dieselbe Unanwendbarkeit eines bloss formalen Sittengesetzes zeigt aber auch die Geschichte an allen Stellen, wo die Ideale neuer praktischer Lebensordnungen auftauchen. Wie liesse sich z. B. an dem gewaltigen Gemälde, welches Augustin in seinem Werke „De civitate dei“ als Ziel der Menschheit vorgezeichnet hat, eine Form vom Inhalt abtrennen? Wie liesse sich in dem Auftreten der Nationalidee in der Geschichte der Neuzeit der Gedanke eines Reiches der Zwecke als wirksam nachweisen? Was wird, wenn jener Begriff vom Reich der Zwecke Anwendung zur Beurteilung der Geschichte finden soll, überhaupt aus der Geschichte der Neuzeit? Wenn je ein Reich der Zwecke eine annähernde Verwirklichung suchte, so geschah es unter der Form der mittelalterlichen Hierarchie einerseits, eines Weltkaisertums andererseits. Mit diesen Idealen schroff zu brechen, ist das Charakteristikum der Neuzeit; diesen Zweckreichen besondere Volkszwecke einerseits, Zwecke von Persönlichkeiten (Luther, Zwingli, Calvin) und Einzelgruppen entgegensetzen, geradezu ihre wesentlichste Leistung. In nationalen Raubkriegen, im dreissigjährigen Krieg prallen die Zwecke in unerhörter Weise aufeinander: Wahrlich, eine eigentümliche Art und Weise, ein Reich der Zwecke aufzurichten! Und wozu dies Alles? Die Antwort: Lediglich als Mittel, um noch mehr Zwecke in einem einigen Reiche derselben unterzubringen, diese Antwort hiesse den Geist der Geschichte doch aufs härteste verurteilen. Denn hätte der Geist der Neuzeit der alten Wirklichkeit nichts Anderes entgegenzuhalten gehabt als den leeren Gedanken eines Reiches der Zwecke überhaupt ohne bestimmte, inhaltvolle Zwecke der Menschheit neu aufzugeben, ohne für die Positivität des Alten eine neue Positivität zu bieten, so hätte er sich an der Menschheit ohnegleichen versündigt und Nichts gäbe es, was ihn rechtfertigen könnte. Für eine völlig leere

Idee, deren Durchführbarkeit in anbetracht der menschlichen Natur nicht einmal feststand und deren Durchführbarkeit aus Prinzip nicht einmal hätte untersucht werden dürfen, hätte er thatsächliche Zweckzusammenhänge, die mit harter Geistesarbeit und ungeheuren Opfern aufgerichtet waren, durchbrochen, den Stein eines bloss „kritischen und regressiven“ Prinzips, wie Sigwart (Logik II S. 745) das formale Prinzip mit Recht nennt, für das lebendige Brot inhaltvoller Normen der darhenden Menschheit dargeboten. Sagt man aber: Jenes Reich der Zwecke ist ja nur eine „regulative Idee“ und ein Utopismus, der sich selbst als solcher bezeichnet, ist eben darum keiner, so erwarten wir, dass man uns zeige, wie denn inhaltliche positive Zwecke aus dieser, in der Unendlichkeit schwebenden Idee abzuleiten wären. Wir wollen hier von der Schwierigkeit absehen, die darin besteht, sich ein unendliches Ziel vorzustellen, absehen von der Frage, ob nicht nur die Unbestimmtheit innerhalb der Endlichkeit den Schein eines unendlichen Zieles vortäuscht, absehen auch davon, dass eine Annäherung an ein unendliches Ziel, das wahrhaft unendlich gedacht wird, schwer denkbar ist: wir wollen nur die Frage stellen, wie denn die Angliederung einer Zweckreihe erfolgen soll, wenn in dem Reiche der Zwecke, an das jene Reihe angegliedert werden soll, nicht ein einziger Zweck auf Grund seines Inhaltes ethische Rechtfertigung besitzt. Nur zwei Möglichkeiten giebt es: Entweder es werden die bestehenden inhaltlichen Zweckzusammenhänge anerkannt und jeder neu zu fassende Zweck diesen Zusammenhängen so angegliedert, dass er ihnen nicht widerspricht oder aber sie werden nicht anerkannt: Was soll aber im letzteren Falle die Gewähr geben, dass der jenen Zusammenhängen nicht entsprechende Zweck die Mission besitzt zu einem Reiche der Zwecke beizutragen? Zu welchem Zweckreihe denn? Zu einem solchen, das noch gar nicht vorhanden? Dies wäre nicht das Schlimmste. Wenn wir uns nur wenigstens die Inhalte jenes neuen Reiches vorstellen dürften. Aber dies dürfen wir ja gerade nicht. Denn woher wüssten wir denn, dass die Inhalte des neuen Reiches geeigneter sind als jene des bestehenden, zu einem Reiche widerspruchsloser

Zwecke zu führen, wenn es gleichgültig ist, welche Inhalte zu einem solchen Reiche zusammengeordnet werden? Dass die einen Inhalte wirklich sind, die anderen bloss in der Fantasie, kann einen Vorzug der letzteren doch auch schwerlich begründen wollen. Steht es aber so und wir entscheiden uns nicht für die bestehenden Zweckzusammenhänge, so ist es unserer vollen Willkür überlassen, welchen neuen inhaltlichen Zweck wir als Grundstock des neuen Reiches setzen. Das heisst: Starrster Konservatismus und gewissenlose Revolution sind die Pole, zwischen denen hier unser Gewissen bestimmungslos schweben muss. Der Fall ist der Frage einer formalen Gesetzmässigkeit in der theoretischen Philosophie sehr ähnlich. Werden die empirischen, schon gefundenen Naturgesetze als allgemeingültig und notwendig ausgegeben, so hat, wie wir sahen, jede Beobachtung ihren Anspruch auf Objektivität und Realität so lange zurückzustellen, bis sich ihr Inhalt aus jenen Naturgesetzen heraus erklären lässt. Die Auffindung eines neuen Naturgesetzes, das doch nur reale Vorgänge¹⁾ betreffen kann, ist dann im Grunde unmöglich, da so lange aller Beobachtungsinhalt für Fiktion zu gelten hat, als er eben ein Glied des gegebenen Gesetzeszusammenhangs nicht schon ist. Oder aber: die bekannten empirischen Naturgesetze gelten nicht notwendig und allgemeingültig, so ist jener apriorische Grundsatz entweder eine leere, unanwendbare Abstraktion oder es ist ganz gleichgültig, auf welche besondere Wahrnehmung er angewandt wird. Im letzteren Falle hätten wir theoretische grundlose Willkür hier — wie dort im zweiten Falle die praktische. So wenig sich in der Theorie die Realität an der Gesetzmässigkeit blosser Beziehungen aufhängen lässt, so wenig in der Praxis das sittliche recht und unrecht.

Kehren wir zurück zu dem Ausgangspunkte der letzten Betrachtung. Wir sahen, wie die Neuzeit unter Gültigkeit jener rein formalen Idee zu beurteilen wäre. Wenn sie nun in Wirklichkeit, wie wir wohl hier voraussetzen dürfen, anders zu beurteilen ist, so ist es eben nur der Fall, weil von vornherein bestimmtere,

1) D. h. Vorgänge, deren Realität schon vor Einordnung in einen gesetzmässigen Zusammenhang anerkannt sein muss.

positivere und inhaltreichere Ideale, als sie eine bloss formale Idee bieten könnte, in ihren Menschen und vorzüglich in ihren leitenden Persönlichkeiten wirksam waren. Die Form dieser Ideale von ihrem Inhalt zu trennen ist aber auch hier nicht möglich. Der sittliche Affekt der grossen historischen Persönlichkeiten muss, wenn es zu einer das Gegebene bildenden That kommen soll, den Inhalt mit gleicher Liebe zu umfassen suchen wie die Form. Der Gedanke, dass aller Inhalt bloss relativ sei und nicht auch in ihm den widerstrebenden Mächten ein auch an absoluten Massen sich rechtfertigender Gehalt neu gegeben werden soll, würde sich auf alles Schaffen wie ein Mehltau legen, seine Frohheit und seinen Mut nicht nur untergraben, sondern auch — das Merkmal aller echten Grösse — das Gefühl der Verantwortlichkeit gerade dann lähmen, wenn es gilt, gegebene inhaltliche Zweckzusammenhänge aufzulösen. Es ist eine ganz gewaltige Zumutung an den Menschen, der zu irgend welcher Mitgestaltung einer sittlichen Wirklichkeit berufen ist, solches sub specie aeterni zu thun. Das Aeternum liegt ferne und der Gedanke daran ist leicht, die Aufgaben sind nah und auch nur eine, menschlich gesprochen, vollkommene Bewältigung schwer. Soll nicht gewissenloser Opportunismus Alles in Verwirrung bringen, soll jene gewaltige Forderung dennoch sinnvoll sein, so darf jenes Aeternum keine leere Formel sein, sondern muss ein inhaltsvolles Prinzip sein.

So erwies sich denn das theoretische und praktische a priori einerseits zu wenig formal, zu reich an Inhalt, um mit seiner Voraussetzung alle mögliche Erfahrung zu erklären, andererseits zu sehr formal und zu arm an Inhalt, um angewandt werden zu können. Haltlos schwebt es — sozusagen — zwischen Schatten und Leben. Der Positivismus, nach dem es (s. Einl.) eine „*généralité vague*“ ist, ist in der Thal nicht zu widerlegen, sofern es seinen formalen Charakter behalten soll. Wie nun eine Umformung der Aprioritätslehre möglich ist, kann in dieser Arbeit, in der es sich nur um die Methode handelt, natürlich nur angedeutet werden. Diese Andeutungen durchzuführen, muss der praktischen Anwendung der hier gegebenen methodischen Grundzüge in einer folgen-

den umfassenderen Arbeit überlassen bleiben. Hier nur soviel, als sich aus dem bereits Gesagten ergibt.

Kann — wie es die Kritik der psychologischen Methode zeigen wird — beim blossen Empirismus nicht stehen geblieben werden, hat der Apriorismus überhaupt einen nicht aufgebbaren Sinn und eine unersetzliche Bedeutung, so wird er Ansprüche, die er als transszendentaler Apriorismus erhebt, aufgeben müssen. Ein solcher Anspruch ist zunächst jener, alle mögliche Erfahrung zu bedingen. Er wird sich mit dem Anspruch, bestimmte Erfahrungszusammenhänge, z. B. die einer bestimmten geschichtlichen Kultur zu bedingen, zufrieden geben müssen; freilich diese in solchem Falle nicht nur logisch zu bedingen, sondern als lebendige Kraft. Der Begriff eines „apriorischen Kulturgehalts“ wird demgemäss näher zu umgrenzen sein. Sollten sich aber auch innerhalb einer bestimmten Kultur besondere Leistungen nicht ohne Annahme einer mitwirkenden apriorischen Kraft erklären lassen, so wird der Begriff eines apriorischen Gehalts der Persönlichkeit neben jenen Begriff zu treten haben. Mit dem Anspruch auf Geltung für alle mögliche Erfahrung wird der Apriorismus den weiteren mit jenem notwendig verknüpften Anspruch einer systematischen und aus diesem Grunde vollständigen Ableitung alles Apriorischen aufgeben müssen.¹⁾ Wie weit noch apriorische Lebensmächte in die Erfahrung der Menschheit eintreten werden, wissen wir nicht. Von aller bisherigen geschichtlichen Erfahrung auf alle mögliche, zu der auch die gesamte, zukünftige Geschichte des Menschengeschlechts gehört, zu schliessen, halten wir uns nicht für befugt. Zugleich kann die Methode der Ableitung des Apriorischen nicht mehr die transszendentale sein. Denn diese vermeint ja, wie wir sahen, aus gegebenen Erkenntnissen die apriorischen Erkenntnismittel für noch zu findende ableiten zu können. Welche positive Methode anzuwenden ist, können uns erst Ueberlegungen des letzten Teiles dieser Schrift lehren. Hier wird auch gezeigt werden, dass

1) Die letztere Forderung ist um so leichter erfüllbar, als auch mehrere Anhänger der Transszendentalphilosophie jenen Anspruch, wie er bekanntlich von Kant gestellt wird, aufgegeben haben.

in dem methodologischen Gefüge, das hierzu notwendig erscheint, auch die transszendentale Methode ihre eigentümliche, aber eingeschränkte Funktion auszuüben hat.

δ. Die Einrechnung der Prinzipien a priori in den Begriff des „wissenschaftlichen Urteils“.

Ob die Prinzipien, die Grundlagen aller Wissenschaft selbst in den Begriff der Wissenschaft einzurechnen sind oder nicht, dies scheint, wenn sie nur einmal bestimmt und eindeutig festgestellt wären, eine höchst spitzfindige und unfruchtbare Frage zu sein. Zuletzt könnte man es nur eine Frage blosser Terminologie nennen, ob wir all das, was Wissenschaft möglich macht, als die ausserhalb der Wissenschaft befindliche, aber sie tragende Basis bezeichnen oder aber als zur Wissenschaft selbst gehörig ansprechen. Eine tiefergehende Betrachtung wird jedoch auch hier — wie es so oft zu geschehen pflegt, wenn philosophischer Streit auf einen Punkt angekommen ist, da nur Namen die Streiter von ihrer Vereinigung abzuhalten dünken — hinter der terminologischen Frage eine sehr bedeutende, sachliche Frage versteckt finden.

Um nun den sachlichen Streitpunkt gleich von vornherein scharf zu bezeichnen, können wir sagen: Es handelt sich bei dieser Frage um nichts Geringeres als darum, ob die Wissenschaft ein völlig selbständiger, allein auf sich selbst beruhender Tätigkeitszusammenhang ist oder aber ob sie ein bedingter, auf nicht wissenschaftlichen Tätigkeitszusammenhängen ruhendes Kulturgebilde ist, das bei Ablösung von den es begründenden Zusammenhängen aufhörte, Wissenschaft zu sein.

Um aber diese Frage auf ihre rechte Höhe zu stellen und damit irgend einen spitzfindigen Bescheid von vornherein auszuschliessen, müssen wir auf unseren geschichtlichen Teil zurückgreifen und diese Sonderfrage zu dem dort Gegebenen in Beziehung setzen. Hier aber sahen wir Folgendes: Die völlig selbständige Stellung, welche die Neuzeit der Vernunft innerhalb des Kulturlebens überhaupt anweist, kannten weder Altertum noch Mittelalter. In beiden Kulturperioden war sie in Lebenszusammenhänge nicht-

wissenschaftlicher Art eingesenkt, durch sie gebunden und geleitet; dort in einer unmerklichen, organischen Weise, hier im Verlauf der Dinge immer merklicher und mechanischer. Was immer sie in Wissenschaft, Kirchen- und Staatsleben leistete, — ihr Feld erschien um so grösser, je tiefer die organische Bindung ging und wurde um so kleiner, je merklicher und mechanischer sie wurde — füllte sich unbewusst für die schaffenden Individuen mit dem reicheren und anschaulicheren Gehalte des tief in der Brust jener Menschen treibenden Credo an. Durch blosse Abstraktion aus dem gesamten Lebenszusammenhang von einem mittelalterlichen Denker herausgenommen schien sie eine tüchtige Strecke Wegs zu den irdischen und himmlischen Dingen zu führen; was ihren Ergebnissen an Inhalt für unseren retrospektiven Blick zu gebrechen scheint, das that, unmerklich jenen Menschen selbst, eine reiche, durch Tradition in Fleisch und Blut übergegangene Intuition zu den blossen Formen hinzu. Im strengsten Gegensatz stellt die Neuzeit die Vernunft auf sich selbst, löst sie los, sowohl von der objektiven Wirklichkeit der Tradition als von der objektiven Wirklichkeit der Empfindung, mit welcher letzterer sie in dem stark empiristisch gesinnten Mittelalter gleichfalls eng verbunden war. Je mehr sie sich aber in der Folge verselbständigt, innerhalb der Moral-, Rechts-, Staats- und Religionsphilosophie von der in den ersten Phasen der Bewegung stets zu Hilfe kommenden Tradition mit ihrem reichen, geschichtlichen Gehalte, innerhalb der empirischen Naturwissenschaft von der früher die Begriffe stets heimlich füllenden Empfindung, desto mehr gerät sie ins Leere, in impotente und lieblose Kritik der gegebenen geschichtlichen Einrichtungen dort, in eine philisteriöse Naturteleologie hier. In diesem Zusammenhang nun hat die transzendente Methode, indem sie die Vernunft auf den Kern ihrer Leistungen stellte und sie von daher kritisirte, die grosse Mission übernommen, die Selbständigkeit der Vernunft und ihres Hauptschaffensgebietes, der Wissenschaft neu zu begründen.

Hat man diesen Zusammenhang einmal deutlich eingesehen, so kann auch nicht mehr die geringste Frage sein, wie sich die

transszendentale Methode hinsichtlich obiger Frage notwendig entscheiden muss. Sie muss sich nämlich dahin entscheiden, dass die Prinzipien, welche sie findet, zur Wissenschaft selbst gehören, selbst wissenschaftliche wahre Urteile sind. Denn in jedem anderen Falle wäre alles wissenschaftliche Erkennen durch Etwas, was selbst nicht wissenschaftlich ist, sondern ein irrationaler Grund der Wissenschaft, bedingt.

Nun geben wir gerne zu: Wenn einmal die Prinzipien der Wissenschaft gefunden wären, wenn sie z. B. jene wären, welche die transszendentale Methode als solche bezeichnet, so könnte es noch immer als eine geringfügige Frage erscheinen, ob man sie rational und irrational nennen würde. Aber abgesehen davon, dass diese unsere Arbeit jene Ergebnisse noch mit anderen Gründen zu widerlegen gesucht hat, wird das heuristische Princip, nach dem wir die Grundlagen des wissenschaftlichen Erkennens suchen, sofort ein anderes, wenn wir die Grundlagen nicht innerhalb des Begriffes der Wissenschaft selbst aufsuchen, sondern ausserhalb der Wissenschaft. Dann könnte es sich leicht erweisen, dass die wahrhaften Grundlagen der Wissenschaft nicht eine Summe allgemeiner Urteile (synthetischer Urteile a priori) sind, sondern geistige Lebenspotenzen nicht intellektueller Art, in welchen jene Urteile vielleicht die Stelle als blosse, wenn auch wesentliche Teilpotenzen erhalten könnten. Jene Urteile ergäben sich in solchem Falle (um das durch die Sprache Ausdrückbare einstweilen im Bilde zu sagen) als die Berührungslinien, an denen die Arbeit der Wissenschaft mit einem Geistesschaffen zusammenhängt, das seinerseits ursprünglicher und umfassender als alles wissenschaftliche Denken und Erkennen das letztere als eine seiner Funktionen nicht bloss thatsächlich, sondern rechtmässig ausübt. Dies ist freilich an dieser Stelle erst eine blosse Möglichkeit. Erst eine Auseinandersetzung mit der psychologischen Methode kann zeigen, ob einerseits dieser Bescheid notwendig zu ergreifen ist und welche Methode zu einem Inhalt jenes Geistesschaffens führen kann. An dieser Stelle kam es nur darauf an,

auf die grosse Bedeutung jener Frage hinzuweisen und hierdurch den Schein der Spitzfindigkeit, in den sie in der That leicht verfällt, von ihr abzuwenden.

Um nun die Frage zu entscheiden, ob die transszendentalen Prinzipien wissenschaftliche Prinzipien oder nur die Prinzipien der Wissenschaft sind, sei es erlaubt, von einem Satze des Blaise Pascal auszugehen. In seinen „Betrachtungen über die Geometrie im Allgemeinen“ (S. „Gedanken“, I. Abt. II. Art.) bezeichnet er als die „wahrhafte Methode“ diejenige, die es erlaubte, „alle Ausdrücke zu definiren und alle Behauptungen zu beweisen“. Diese Methode findet er jedoch mit Recht nirgends verwirklicht. Die relativ vollkommenste ist nach ihm diejenige, die von aus sich selbst klaren Begriffen und Sätzen ausgehend alles definirt und beweist, was nicht ebenso klar und selbstgewiss ist wie jene Begriffe und Sätze. An Pascals fingirtem Ideal der Wissenschaft gemessen, würden also schon jene ursprünglichen Begriffe und Sätze, von denen ausgegangen wird, nichtwissenschaftliche Begriffe und Sätze sein; denn sie wären nicht definir- und nicht beweisbar. Wir wollen ihn, den Skeptiker, dessen Herzenswünsche auch hinter den scheinbar so trockenen, logischen Bestimmungen hervorblicken, nicht darin nachahmen, durch die Fiktion eines möglichen Begriffes von Wissenschaft auch eine der exaktesten, die wir besitzen, die Geometrie als bedingt und unvollkommen erscheinen zu lassen. Wir definiren also weniger skeptisch als Paskal als wissenschaftliches Urtheil jedes, das entweder selbstgewiss oder bewiesen ist; zu der ersteren Art gehören also alle Axiome und Wahrnehmungsurtheile, zu letzterer alle aus solchen abgeleiteten Urtheile. Prüfen wir nun, ob an dieser gemässigten Definition des „wissenschaftlichen Urtheils“ gemessen die transszendentalen Prinzipien „wissenschaftliche Urtheile“ sind. Dass sie selbst Wahrnehmungsurtheile oder aus solchen abgeleitet wären, verbietet ihre Apriorität. Sie könnten also nur entweder Axiome sein oder aus Axiomen abgeleitet.

Ersteres sind sie offenbar nicht; denn sie ständen in solchem Falle auf einer Stufe mit dem Gesetz der Identität und dem Satz des Widerspruches, was sie doch selbst nicht vorgeben. Diese

formalen Denkgesetze sind ja gewiss auch gleich den synthetischen Urteilen a priori regressiv erschlossen; aber sie haben das eigentümliche, dass, wenn sie auch nur aus einem einzigen, ihnen gemässen, empirischen Denkakt erschlossen sind, sie auch an sich selbst für absolut gewiss und evident gelten. Die gleiche Eigentümlichkeit fehlt aber den synthetischen Urteilen a priori. Bei ihrer Aufstellung ist die regressive Methode nicht ein heuristisches Mittel, das, zu finden, was schon an sich selbst klar und gewiss ist, sondern ein Mittel, allererst zu konstituieren, was an sich selbst problematisch ist. Demgemäss sind sie auch keine Axiome. So bliebe denn nur übrig, dass sie von Axiomen abgeleitet wären. Nun können aber die Ergebnisse der Wissenschaft, von denen sie, wie wir sahen, thatsächlich abgeleitet sind, unmöglich als Axiome gleich dem Satze vom Widerspruch oder dem Gesetze der Identität gelten; und wenn auch die transszendentale Methode vielfach so verfahren ist, als wären jene Ergebnisse einfach Axiome, so hat sie sich doch nirgends zu der Behauptung verstiegen, sie seien es wirklich. Damit ist auf alle Fälle innerhalb der Wissenschaft kein Platz für die transszendentalen Prinzipien. Auch wenn sie die wirklichen Grundlagen des wissenschaftlichen Erkennens wären, so wären sie doch auf alle Fälle keine wissenschaftlich wahren Sätze. Man könnte höchstens sagen, sie bezeichneten in der bloß äusseren Form von Sätzen irrationale Kräfte des menschlichen Geistes, welche ihrerseits das Erkennen bedingen.

Aus der Erkenntnis dieses Sachverhaltes sind nun zwei sehr verschiedene Schlüsse gezogen worden, die nach unserer Ansicht beide gleichmässig instruktiv und falsch sind.

Die eine Partei (Ludwig Busse mag in seinem Werke „Philosophie und Erkenntnistheorie“ als ihr Repräsentant gelten,¹⁾ schliesst daraus, dass sich die transszendentalen Prinzipien als wissenschaftlich wahre Urteile nicht erweisen lassen, dass sie

1) Vgl. auch die Ausführungen Jul. Bergmanns in seinem Aufsatz „Ueber den Satz des zureichenden Grundes“, enthalten in dem Buche „Untersuchungen über Hauptpunkte der Philosophie“, Marburg 1900.

wissenschaftlich falsche Urteile sind und hieraus wieder, dass sie überhaupt keine Berechtigung haben. Der Satz der Identität und des Widerspruchs auf der einen Seite, die Erfahrung auf der anderen Seite sind nach der Behauptung jener Denker allein urteilsbildende Potenzen. Ein Urteil, dessen Wahrheit weder durch ein partielles Zusammenfallen von Subjekts- und Prädikatsinhalt, d. h. eben durch das Prinzip aller analytischen Urteile sicher gestellt sein soll, noch dadurch, dass das Prädikat ein neues, durch Erfahrung gewonnenes Merkmal in den Subjektsinhalt einordnet, halten sie den demonstrierbaren logischen Regeln der Urteilsbildung widersprechend und darum eben für ein falsches Urteil. Vermöge des Gesetzes der Identität müssen alle Urteile notwendig entweder synthetische Erfahrungsurteile sein oder aber analytische Urteile a priori¹⁾. Ein Urteil, das Beides sein will, a priori und doch synthetisch, widerspricht eben dem Gesetze der Identität, dessen strenge Geltung jede wissenschaftliche Darlegung vorauszusetzen hat.

Diesen höchst beachtenswerten Einwänden, durch welche alle Jene, welche behaupten, es gäbe wissenschaftlich-wahre synthetische Urteile a priori, auch nach unserer Ueberzeugung widerlegt werden, möchten wir jedoch folgendes entgegenhalten.

Diese ganze Deduktion macht die unbewiesene Voraussetzung, dass die Grundlagen des wissenschaftlichen Erkennens auch wissenschaftliche Urteile seien. Werden die synthetischen Urteile a priori als solche ausgegeben, wie es die transszendentale Methode allerdings auch nach unserer Meinung thun muss, sofern sie ihrer eigentlichen Aufgabe gerecht werden will, so ist der Angriff unwiderlegbar. Anders aber verhält sich die Sache, wenn sich nachweisen liesse, dass sie trotz ihres irrationalen Charakters zwar selbst nicht zur Wissenschaft gehörige, aber doch das wissen-

1) Urteile, deren „Verknüpfung“ wie Kant will, „ohne Identität gedacht“ werden (Kr. d. r. V. 2. Aufl. Einl. IV) giebt es nicht. Vgl. hierzu Sigwart, Logik I, S. 141: „so ist nicht abzusehen, wie irgend ein (bejahendes) Urteil ohne Identität d. h. ohne das Bewusstsein der Einheit von Subjekt und Prädikat ausgesprochen werden könne.“

schaftliche Erkennen bedingende Geistespotenzen in der blossen Form von Urteilen bezeichnen. Dass diese Potenzen, wenn sie überhaupt in die ihnen im Grunde inadaquäte Form von Urteilen gezwängt werden, auch irrationale Urteile darstellen, wäre in diesem Falle ganz leicht erklärlich; ja es wäre ganz unerklärlich, wenn sie rationale d. h. auf Grund des Identitätsgesetzes und der Erfahrung begriffliche Urteile darstellten. Sie könnten als nur urteilsmässige Umschreibungen von dem wissenschaftlichen Erkennen bedingenden Geisteskräften gar nicht selbst Glieder, Stufen dieses Erkennens, nämlich wissenschaftlich-wahre Urteile sein. Sie könnten es so wenig sein, als eine Kette an einem ihrer eigenen Glieder ohne weiteren Stützpunkt aufgehängt sein könnte.

Die zweite Partei (Sigwart¹⁾, Windelband, Rickert können als ihre hervorragendsten Repräsentanten gelten) sind in Verfolgung des bereits durch Fichte behaupteten Willensprimats auch für das wissenschaftliche Erkennen dazu fortgeschritten, jene Prinzipien (vor allem das Kausalgesetz) nicht als wissenschaftliche Urteile, sondern als „Postulate unseres Wissens- und Erkenntnistriebes“²⁾ aufzufassen, deren „Giltigkeit zuletzt aus der Giltigkeit des sittlichen Ideals fließt, als dessen Teil die umfassendste Erkenntnis gedacht wird.“³⁾

Völlig einverstanden sind wir mit den genannten Männern darin, dass die Grundlagen der Wissenschaft nicht selbst wissenschaftliche Urteile sind, sondern auf alle Fälle als Geistespotenzen nichtintellektueller Art aufzufassen sind.

Nicht im selben Sinne können wir uns jedoch mit ihnen einverstanden erklären, wenn sie als jene an sich nichtwissenschaftliche, trotzdem aber alles wissenschaftliche Erkenntnisstreben

1) Siehe vor allem Sigwart, Logik I, S. 409 „Axiome und Postulate“, Logik II, Einleitung; Windelband, „Präludien“, „Kritische und genetische Methode“; Rickert, „Gegenstand der Erkenntnis“ und besonders „Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie, eine Saecularbetrachtung“, Freiburg 1899.

2) Logik I. S. 418.

3) Logik II. S. 19.

tragende Potenz ein Wollen und zwar ein durch das Sittengesetz geleitetes Wollen bezeichnen.

Eine eingehende Kritik dieser These hat Verfasser schon in seiner Dissertation „Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien“ (Jena, 1897) zu geben gesucht. Um das dort Gesagte nicht in extenso zu wiederholen, wird es gestattet sein, nur die auch heute noch für uns feststehenden Resultate dieser Kritik kurz anzuführen.

1. Ein nach Raum und Zeit vollständiges Weltbild könnte für ein durch das Sittengesetz geleitetes Erkenntnisstreben nicht Ideal sein. Oder kurz gesagt: „Die Welt als Material unserer Pflichten“ müsste weit enger ausgefallen sein, als das Weltbild, wie es uns die schon bestehende Wissenschaft giebt¹⁾
2. Sittlich bedeutsam sind nur Thatsachen, auf die wir Triebe richten. Wir richten jedoch nicht auf alle Thatsachen Triebe.
3. Ohne Denken und Erkennen können wir des Sittengesetzes nicht gewiss werden; für jenes Denken und Erkennen, das zur Auffindung des Sittengesetzes notwendig ist, kann das Sittengesetz nicht seinerseits wieder leitend sein. „Das Erkennenwollen käme, sofern es das Sittengesetz respektirt, entweder überhaupt nicht zur Ausführung und müsste sich stets ängstlich um sich selbst drehen oder es müsste sich eine Zeit hindurch fortsetzen, ohne sich sittlich berechtigt zu halten. Letzteres widerspräche jedoch dem sittlichen Axiom: dass jede Zwecksetzung sittlich unberechtigt ist, inbetreff deren es dem Subjekt unbekannt ist, ob sie sittlich erlaubt, nicht erlaubt oder indifferent ist.“ (A. a. O. S. 62 u. 63.)
4. Die restlose und (wie es der Wissenschaft angemessen ist) eingehende Erkenntnis des Bösen kann nicht unter unsere sittlichen Pflichten fallen; es ist jedoch ein Ideal der Wissenschaft, auch dieses zu erkennen.²⁾

1) Vgl. Lotze, Logik, S. 488.

2) Den uns nicht unbekanntem, möglichen Einwendungen gegen diesen Satz haben wir a. a. O. eingehend Rechnung getragen.

5. Die Hauptwillenspotenz ist in der Geschichte der Staat; das Erkenntnisstreben müsste unter Festhaltung des logischen Willensprimates in eine seinen Zielen nicht gemässe Abhängigkeit von dieser Institution geraten.
6. Gut und böse sind graduirte Werte; „wahr“ und „falsch“ vertragen keine Graduation.
7. Was wir im sittlichen Leben wollen und nicht wollen, können wir uns, ehe wir zur Ausführung schreiten, vollständig und restlos vorstellen; im Erkennenwollen fällt Plan und Ausführung zusammen; wir können uns vor dem wirklichen Erkennen nur unvollständig das Gewollte vorstellen.
8. Der Zweifel müsste, wenn alle logische Evidenz letzten Endes auf sittlicher Billigung ruht, an sich böse sein.

Diese Gründe sind für uns auch heute noch massgebend, die Behauptung, es seien die nicht intellektuellen Potenzen, auf denen die Wissenschaft letzten Endes begründet ist, sittlicher Wille, abzuweisen.

Bleibt es aber dennoch dabei, dass das wissenschaftliche Erkennen in geistigen Potenzen nichtintellektueller Art wurzele, so wird zur Erkenntnis dieser ein anderer Weg zu beschreiten sein, als er durch blosser Ueber- und Unterordnung zweier Seelenvermögen wie Wille und Verstand beschränkt ist. Es erscheint uns überhaupt als ein falsches Beginnen, Begriffen, die wie die obigen eine unabsehbare Fülle von seelischen Vorgängen zusammenfassen, bestimmte erkenntnistheoretische Wertfunktionen zuzuteilen. Wir sind mit Eucken (S. „Die Grundbegriffe der Gegenwart“, S. 290) der Meinung: „Es wäre bequem, wenn die Dinge so einfach lägen, dass mit so groben Formeln und Schablonen etwas auszurichten wäre“. Wollen, Vorstellen, Fühlen sind für die psychologische Analyse Elementarbestandteile jeder¹⁾ geistigen Funktion, heisse sie ästhetisch, ethisch, logisch, religiös. Man kann vielleicht sagen, in der einen dieser Funktionen überwäge mehr der eine dieser Bestandteile, in der anderen ein anderer; da das Mass dieses

1) Eine treffliche Analyse des Denkens hat in dieser Hinsicht Wundt gegeben, siehe Logik I. Bd. Vgl. auch Benno Erdmann: „Umriss zur Psychologie des Denkens“ in den Sigwart gewidmeten Aufsätzen.

Ueberwiegens nie genau angegeben werden kann, scheint uns eine Abgrenzung dieser Wertfunktionen ihren psychischen Elementarbestandteilen nach für die erkenntnistheoretische Frage von vornherein unthunlich. Dabei hat man im Lauf der Zeiten unter „wollen“ und „denken“ so Verschiedenes, ja Entgegengesetztes verstanden, dass sich diese Begriffe am wenigsten eignen, zu einer Verständigung zu führen.

Man wird die Frage zu stellen haben, wie die Wissenschaft nicht bloss als ein Sondergebilde der menschlichen Geistesthätigkeit, von aller übrigen Kulturarbeit abgeschieden, aus ihr gewissermassen frei herausgehoben, logisch möglich ist, sondern wie sie möglich ist als gliedhafte Funktion eines vollwertigen Ganzen von menschlicher Geistesthätigkeit, die ihrerseits alle Seiten und Partialtriebe der Menschennatur unter ihre bildsame Kraft zu bringen strebt. Nicht irgendwie einander übergeordnet können die Namen des Erkennens und des sittlichen Schaffens werden, noch weniger von dem Ganzen der lebendigen Geistesbethätigung abgelöst und dann äusserlich einander beigeordnet, wie es die von Rickert (S. Fichte's Atheismusstreit, S. 12, 13) mit Recht bekämpfte Ansicht von Männern wie Paulsen und James samt der vom Verfasser selbst noch in seiner obengenannten Dissertation vorgetragenen Ansicht will, sondern sie müssen als zwar verschiedene, begrifflich zum Teile sich ausschliessende, aber doch in einem einzigen Ganzen menschlichen Geistesschaffens wurzelnde Funktionen begriffen werden. Die begrifflichen Grenzpfähle, an welche die Funktion des wissenschaftlichen Erkennens im Ganzen dieses Geistesschaffens stösst, sind demnach weder als wissenschaftliche Urteile im Sinne der transszendentalen Methode noch als Postulate, als einseitige Willensbethätigungen, zu bestimmen. Sie sind über den blossen Grundsatz hinaus, dass der Geist als Ganzes stets eine über jene Teilfunktionen übergreifende und sie letzten Endes erst berechtigende Grundpotenz darstellt, absolut d. h. für alle Zeiten nicht weiter anzugeben. Eine genauere Determination gewinnen sie erst, wenn sie als giltig für eine konkrete Gestalt des Geistes innerhalb einer bestimmten Kulturperiode aufgesucht werden.

Was die Aufsuchung dieser Grenzpfähle betrifft, so sei nur soviel bemerkt, dass das einheitliche und lebendig-inhaltsvolle Kulturideal, welches den Massstab für die Setzung der Gerechsamkeit jener geistigen Teilfunktionen bilden muss, nicht aufzubringen sein wird, ohne ein synoptisches Vergleichungsverfahren gegenüber den verschiedenen Sonderkomplexen der Kulturarbeit überhaupt, dessen Resultat die Fixierung der im vorigen Abschnitt schon genauer definierten nicht bloss formalen, wohl aber aprioristischen Ideen sein wird. Sie bilden den konkreten Geistesgehalt umfassender Stufen des geschichtlichen Geisteslebens; eine Teilfunktion, welche sich mit ihnen in offenem Widerspruch setzt, hat, wenn auch nicht ihr Sonderrecht in ihrem engeren Kreise, wohl aber ihr Recht verloren, auch sich in den letzten Gründen der Dinge wurzelnd zu denken. Sie hat recht eigentlich, stehe sie noch so schuldlos da vor der formalen Logik, die „Sünde wider den heiligen Geist“ begangen, dem sie samt dem höheren Ganzen, in dem sie sich bewegt, zu dienen bestimmt war. Freilich, dies sahen wir schon, absolut gültig können auch jene inhaltvollen Ideen nicht gedacht werden. Wenn auch nicht aus der Zeit und empirischen Eindrücken erwachsen, sind sie doch für die Zeit bestimmt. Darum ist auch eine geistige Teilfunktion, die sich gegen die lebendige Quelle jenes geistigen, inhaltvollen a priori erhebt, nicht verloren, wenn es ihr gelingt, eine neue Konkretion des Geistes überhaupt anzubahnen, wenn sie mit ihrer inhaltvollen These das Ganze des Geisteslebens zu umfassen vermag.

Soll aber den apriorischen Ideen der Wert eines solchen kritischen Massstabes zugebilligt werden, so dürfen die Arbeitsgebiete, aus deren synoptischer Betrachtung sie gewonnen sind, nicht bloss Sondergebiete, wie etwa die Wissenschaft oder gar nur Sondergebiete dieser Sondergebiete wie Einzeldisziplinen sein, sondern das umfassende Reich aller Bezirke, in denen Geistesarbeit wirkt und schafft.

Dies aber führt uns zum zweiten Abschnitte dieses allgemeinen Teiles der Kritik unserer Methode, zur Frage nach dem Wert und der Bedeutung ihres Ausgangspunktes, wie er in den Fragen, wie synthetische Urteile apriori, resp. wie Erfahrung möglich sei, bezeichnet ist.

**ε. Kritik der unwesentlichen Merkmale der
transszendentalen Methode.**

Wir nannten schon in unserer Darstellung der transszendentalen Methode ihre bisher betrachteten Merkmale ihr wesentlich zugehörig, wogegen wir die Daten, von denen sie ausgeht, das nunmehr zu betrachtende Bestimmungsstück derselben als unwesentlich für die Methode bezeichneten. Dass wir diese Worte nicht im historischen Sinne, in welchem natürlich auch der Ausgangspunkt wesentlich ist, gemeint haben, sondern in logisch-sachlichem Sinne, wird ohne weiteres klar sein. Eine nicht missverständliche Hindeutung darauf, dass das Ausgangsdatum der Methode nicht wesentlich ist, liegt nun schon darin, dass ihre Vertreter bald bloss synthetische Urteile a priori, bald aber auch die „Erfahrung“ schlechthin (und auch diese wieder in sehr verschiedenem Sinne) zum Ausgangspunkte gemacht haben. Es scheint aber zunächst Nichts im Wege zu liegen, ein viel reicheres und umfassenderes Datum der gleichen Methode, als einer reduktiven, welche nach der Möglichkeit irgend einer anerkannten Kulturleistung frägt, zu Grunde zu legen. Vom Begriffe „anerkannter geistiger Kulturwerke“ aus gesehen ist z. B. die Zugrundelegung der mathematischen Naturwissenschaft nur eine von vielen logischen Möglichkeiten. Wird aber einmal thatsächlich die mathematische Naturwissenschaft als Grundlage des reduktiven Verfahrens genommen, um durch die Frage, wie sie möglich war, einen Aufschluss über das Wesen unseres Geistes zu erreichen, so liegt schon in der Wahl dieses Ausgangspunktes eine sehr bestimmte Behauptung über die Bedeutung dieses geistigen Arbeitskomplexes im Ganzen der Geistesarbeit, eine Behauptung, die (worauf es ankommt) im weiteren Verlaufe der philosophischen Arbeit überhaupt nicht mehr zur kritischen Diskussion gelangt. Es liegt in der Wahl gerade dieses Ausgangspunktes die geheime und unbewiesene Behauptung inbegriffen, dass die Form der Funktionen unseres Erkenntnisvermögens durch die Frage nach der Möglichkeit gerade dieser objektiven Erkenntnisleistung am zweckmässigsten

zu studiren sei, und nicht nur am zweckmässigsten, sondern, was noch mehr ist, auch umfassend; denn nicht nur eine Seite oder eine besondere Funktion unseres Erkenntnisvermögens soll ja durch die erkenntnistheoretische Ueberlegung bestimmt werden, sondern sein gesamtter Umfang soll festgelegt werden. Ist aber einmal diese Festlegung erst vollzogen, so tritt die ungeheuer weitgreifende Negation, welche in der scheinbar so wenig verpflichtenden Zugrundelegung dieses Ausgangspunktes lag, erst in voller Deutlichkeit hervor. Denn auch hier, im Kampfe der seelischen Funktionen ums erkenntnistheoretische Recht (wie man sagen könnte) gilt das Wort: „Ambos oder Hammer sein.“ Was sich an seelischen Vorgängen nicht als im Zusammenhange stehend mit denjenigen Thätigkeitsformen erweisen kann, welche das zugrundegelegte Datum (z. B. die mathematische Naturwissenschaft) ermöglichen, das hat auch sofort jegliches Recht verloren; es ist eine „psychische Thatsache“ und liegt dem Rechte nach mit jeder momentanen subjektiven Stimmung, ja mit den Halluzinationen des Wahnsinnigen auf einer Linie. Damit geht jeder kritische Massstab für den Wert von Geisteserzeugnissen, die unterhalb des Gebietes liegen, in dem eine mathematische Gewissheit zu erreichen ist, völlig verloren. Ein so umschriebenes Erkenntnisvermögen wird uns keinen Grund angeben können, warum wir (auch der Atheist) den Gottesbegriff der Erlösungsreligion demjenigen, der auf der Stufe des Animismus erscheint, vorziehen; ihm müssen beide Formen als gleich falsch oder — als gleich wahr erscheinen. Darum finden wir in der Geschichte, wo immer wir ein einseitig durch die Mathematik gestaltetes Erkenntnisvermögen antreffen, eine der Komik nicht entbehrende Unbehilflichkeit desselben, wenn es zu einem kritischen Urteil über solche Dinge aufgerufen wird. Aeusserst treffend sagt in dieser Hinsicht Gomperz (Griechische Denker S. 89) bei der Betrachtung der Pythagoräer: „Der einseitig mathematische Geist aber zeigt ein sehr verschiedenes Gepräge. Der blosse Mathematiker neigt alle Zeit zur Unbedingtheit des Urtheiles. Und wie sollte er nicht? Kennt er doch nur gelungenen und verfehlten Beweise. Der Sinn für die Nuance, die

fügsame Feinheit, die geschmeidige Biagsamkeit des historischen Geistes ist ihm fremd. Sein Verhalten gegenüber dem Bereich des bloss Wahrscheinlichen und des Unbeweisbaren hängt in erstaunlichem Masse von dem Zufall des Temperaments und der Erziehung ab. Religiösen und anderen Volkstraditionen steht er oft ratlos gegenüber. Einmal verwirft er sie in radikalem Vernunfthochmut insgesamt als „Unsinn“, ein andermal beugt er sich willig dem Joch der Ueberlieferung“.

Auf Einwände solcher Art, wird uns gesagt, die Wahl der Mathematik und reinen Naturwissenschaft als Ausgangspunkt für die Methode sei doch nicht so willkürlich, wie wir es eben darzulegen versuchten. Die allgemeine Anerkennung der Resultate dieser Wissenschaft und ihre unvergleichliche Evidenz, die sie vor Resultaten aller anderen Wissenschaften, noch weit mehr aber vor anderen, nichtwissenschaftlichen objektiven Kulturwerken voraus haben, sei es eben, die sie zur Ausmessung der Fähigkeiten des menschlichen Geistes so vorzüglich als Data geeignet erscheinen liessen. „Wo aber sind (so Cohen, „Kants Begründung der Ethik“, S. 122) in einer vermeintlich ethischen Erfahrung die Gesetze, deren Sein, deren Begründung die Ethik deduziren könnte aus der Möglichkeit ihrer selbst? Hat die Geschichte, hat die Staatslehre, hat selbst die Oekonomie solche Gesetze, zu denen die Ethik transszendentale Bedingungen suchen könnte?“

Geben wir zunächst und versuchsweise den Einwand zu: Es sei also thatsächlich angenommen, dass sich die Evidenz der Resultate der Mathematik und der reinen Naturwissenschaft von der Evidenz aller anderen wissenschaftlichen Urteile in völlig unvergleichlicher Weise unterschiede. Wäre dieser Umstand, rein für sich betrachtet, wirklich ein hinreichender Grund, bei der Prüfung unseres Erkenntnisvermögens auf seine Leistungskraft gerade jene Wissenschaften dem reduktiven Verfahren zu Grunde zu legen? Unsere Antwort lautet: Keineswegs. Und zwar aus folgenden zwei Gründen.

Erstens ist es im Grunde eine grosse Paradoxie, die uns nur die Gewohnheit in der Erkenntnistheorie seit Kant zur Selbstver-

ständigkeit hat erstarren lassen, dass man das Vermögen des Geistes gerade daran zu bestimmen unternimmt, was dieses Vermögen ganz bestimmt und ohne jeden Zweifel leisten könne. Wo immer wir sonst Kräfte und Vermögen in Wissenschaft und praktischem Leben auf ihre Leistungsfähigkeit prüfen, verfahren wir gerade umgekehrt. So nennen wir z. B. das Mass der Formveränderung, die ein Körper gerade noch erleiden darf, um in seine Gestalt vor der Kraftwirkung wieder zurückzukehren, seine Elastizitätsgrenze. So messen wir wohl auch die physische Kraft eines Menschen nicht daran, was er ganz bestimmt und ohne jede Frage tragen kann, sondern an der Last, die er eben noch — ohne sich zu schädigen — tragen kann. Es ist, wie gesagt, keineswegs von vornherein einleuchtend, bei der Ausmessung des Erkenntnisvermögens im entgegengesetzten Sinne zu verfahren. Jemand, der käme und sagte, er wolle die Fähigkeit des menschlichen Geistes nicht an dessen gewissesten Leistungen messen, sondern an solchen, vermittelt deren er auf ein möglichst schwieriges Problem eine Antwort von zwar verschwindender, aber doch eben noch vorhandener Wahrscheinlichkeit gegeben habe, dürfte keineswegs so ohnehin abgewiesen werden. Jedenfalls aber ist eine skeptische Stimmung des Gemütes schon der heimliche Spiritus rector der Arbeit, wenn gerade die evidentesten Urteile zur Grundlage des zur Messung der Erkenntniskraft dienenden reduktiven Verfahrens gemacht werden.

Wichtiger noch ist der zweite Grund. Es ist eine von grossen Denkern ¹⁾ oft beklagte und höchst tragische Thatsache (ein rechtes Zeugnis dafür, dass „aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, nichts ganz Gerades gezimmert werden kann“, (Kant, Idee zu einer allg. Geschichte i. w. A., sechster Satz), dass sich unsere Erkenntnisse nach ihrer Evidenz und ihrem Werte, die sie für unser Leben und Heil besitzen, fast umgekehrt zu einander verhalten. Das für uns Gleichgültigste ist vom Standpunkt der Logik aus das für uns Gewisseste (wie z. B. die Verhältnisse im leeren Raum), und die brennendste Frage, die nach unserer Bestimmung,

1) Pascal und Helmholtz mögen genannt sein.

die am schwierigsten zu beantwortende. Die Geschieke der fernen Weltkörper liegen klarer vor unseren Augen als unser eigenes Geschick in unserer Geschichte und „alle diese hohen Werke“ lassen sich leichter in Gestalt von quantitativ bestimmten Gesetzen und Kräften begreifen als das Gesetz unserer eigenen Werke, wie etwa Sprache und Wirtschaft. Steht es aber so, so erscheint es uns keineswegs von vornherein einleuchtend, dass man der Ausmessung des Erkenntnisvermögens gerade und allein die evidentesten Ergebnisse der Wissenschaft zu Grunde legen dürfe. Was den Ergebnissen anderer Wissenschaften an Evidenz abgeht, das ist ihnen durch die Bedeutung, welche sie für unser eigenes inneres und äusseres Wirken besitzen, zurückgegeben. Nicht an evidenten Wahrheiten hat das aus dem geradesten Holze gezimmerte Wesen innerhalb dieser Geschichte das Wesen des Geistes zu ermessen gesucht, sondern an der Leistung dessen, „was not thut“. Ein Spötter aber könnte hinzusetzen, es sei „in reinster und unverfälschtester Wahrheit zu leben“, das Leichteste, was es geben könne: Man brauchte nur stumpfsinnig genug zu sein, den Satz $2 \times 2 = 4$ die gesamte Lebenszeit hindurch innerlich vor sich herzusagen.

Es hiesse dieses Problem gründlich verkennen, wollte man antworten, es handle sich innerhalb der Erkenntnistheorie eben gar nicht um den Inhalt der Gegenstände, die wir erkennen wollen, noch weit weniger darum, welche Bedeutung die Inhalte für das Ganze unseres Lebens besitzen, es handle sich nur um die Stufen des Erkenntniswertes der wissenschaftlichen Urteile. Diese Auskunft wäre eben nur eine Wiederholung der Behauptung, die wir eben angriffen. Zur Entscheidung dieses Streites kann die Erkenntnistheorie gar nicht aufgerufen werden. Schon der Angriff der erkenntnistheoretischen Arbeit setzt diese Entscheidung gerade voraus. Nur mit Zugrundelegung eines dogmatischen, vorkritischen Begriffes des Erkenntnisvermögens, demgemäss die Prinzipien und die Struktur dieses Organs klar vor unseren Augen lägen, könnte also geschlossen werden. Ist dieser Begriff einmal aufgegeben und bezeichnen wir das Erkenntnisvermögen als jenes X, das gesetzt werden muss, wenn eine Reihe von geistigen Leistungen möglich

sein soll, so liegt an der Wahl der zu Grunde zu legenden Leistungen eben auch der endgültige Inhalt, den jenes X erhalten muss. In diesem Sinne sagt Eucken (Die Grundbegriffe der Gegenwart, S. 68) durchaus mit Recht: Der Fehler in den neuen Diskussionen über Empirismus und Rationalismus „bestand darin, dass man über die Art des Erkennens stritt, ohne sich über den Inhalt der Wirklichkeit irgend verständigt zu haben; hatte man aber hier und dort ganz verschiedene Ziele vor Augen, so war es nicht verwunderlich, dass die Erörterung über den Weg immer weiter auseinanderführte und schliesslich alles Sache blosser Parteimeinung schien. Es gilt also vor allem, irgend einen festen gemeinsam anerkannten Bestand der Wirklichkeit zu gewinnen.“ Wird nun aber die Wahl so vollzogen, dass zu ihrem Kriterium allein die Evidenz wird, mit welcher wir einen gewissen Teil des Wirklichen begreifen können, wogegen die Bedeutsamkeit der verschiedenen Teile des Wirklichen ganz beiseite gelassen wird, so liegt hierin eben schon ein Willkürfaktor, eine ganz unbewiesene und im ganzen Fortgange der Ueberlegung ausserhalb aller kritischen Diskussion stehende Behauptung inbegriffen. Die Willkür des Ausgangspunktes, von dem aus das Erkenntnisvermögen reduktiv erschlossen ist, findet sich aber natürlich in diesem selbst wieder. Nur durch eine nachträgliche (natürlich unabsichtliche) Verschleierung des Weges, auf dem man zu der Struktur des Vermögens gelangt war, gewinnt es den Anschein, als hätte man auf solche Weise das Erkenntnisvermögen überhaupt gefunden. Während man z. B. nur dies wirklich erwiesen hat, dass die bestimmte Struktur desselben, welche mathematische Naturwissenschaft ermöglicht, nicht auch Metaphysik ermöglicht, glaubt man gefunden zu haben, das Erkenntnisvermögen überhaupt ermögliche keine Metaphysik u. s. f.

Doch wir hatten oben nur versuchsweise zugegeben, dass sich die Evidenz der Resultate der Mathematik und der reinen Naturwissenschaft so unvergleichlich von der Evidenz anderer geistiger Akte unterschiede.

Wir verkennen nun natürlich nicht, dass an dieser Stelle eine

Reihe höchst dunkler und schwieriger Probleme liegen. Aber es liegt auch an dieser Stelle kein Anlass für uns vor, diese Probleme einer Lösung näher zu führen. Die rein methodologische Frage lässt sich auch hier bis zu einem gewissen Grade von den besonderen Problemen abtrennen.

Wir hatten schon vorher gesehen, dass jene Evidenz den betreffenden Urteilen nur dann anzuhafte scheint, wenn sie aus dem lebendigen Prozesse der progressiven Wissenschaft heraustrreten sind. Innerhalb dieses Prozesses erscheinen auch die evidentesten Ergebnisse (wir führten schon den Erkenntniswert der euklidischen Geometrie und jenen des Newton'schen Gravitationsgesetzes an; wir können noch den Satz von der Beharrlichkeit der Substanz hinzufügen, der in chemischen Abhandlungen gleichfalls zuweilen in Frage gestellt wird) immer noch diskutabel. Völlige Gewissheit scheint, um mit Schiller zu reden, auch hier „nur der Tod“ bieten zu können, jener Tod nämlich, der alles Menschenwerk umfängt, wenn es sich von der lebendigen Kausalität des Weiterschaffens endgültig ablöst. Darum kann auf alle Fälle — wie wir es oft hören — keine Rede davon sein, dass die Evidenz jener Resultate „gegeben“ sei. „Gegeben“ sind „gedruckte Bücher“ (um mit Cohen, siehe Vorrede zur „Geschichte des Materialismus“ von Albert Lange zu reden), höchstens noch die psychische Tatsache des Vollzugs der Urteile, die wir daraus lesen; die Evidenz jener Urteile im logischen Sinne kann nie bloss gegeben sein; sie muss stets durch selbständige Prüfung wieder vollzogen werden.

Steht es aber so und muss auch in Hinsicht auf diese Urteile ein progressiver, prüfender Gedankenstrom¹⁾ ihnen entgegenzehen, ehe die reduktive Arbeit beginnt, so verschwindet auch der Trug, welcher diese Urteile zu einem Ausgangsdatum für die Erkenntnistheorie besonders und ausschliesslich geeignet erscheinen liess.

Dann mag sich für die Resultate unserer Wissenschaften und die Ergebnisse anderer Wissenschaften, wie Geschichte, Jurisprudenz, Nationalökonomie, Theologie, aber auch für Werkzusammenhänge

¹⁾ Mit Recht betont Liebmann (Zur Analysis der Wirklichkeit, S. 6) diese Notwendigkeit gegenüber der Metageometrie.

der nichtwissenschaftlichen Kultur ein gemeinsamer Boden ergeben, den wir mit Eucken gut als „Arbeitswelt“ (siehe Prolegomena zu Forschungen über die Einheit des Geisteslebens, S. 46) bezeichnen können. Der Inhalt dieser „Arbeitswelt“ als ein „gemeinsam anerkannter Bestand der Wirklichkeit“ (siehe oben) wäre seines Rechtes freilich nicht in gleichem Masse von vornherein versichert, als es die transszendentale Methode für ihren Ausgangspunkt beansprucht. Würde sein Recht als „an sich evident“ ausgegeben, so würde ja die Willkür, welche wir schon an der Evidenterklärung jenes Ausgangsdatums der transszendentalen Methode tadeln mussten, in vertausendfacher Gestalt wiederkehren. Jene „Arbeitswelt“ mit ihrem reicheren und allseitigem Inhalte könnte nur als ein „phaenomenon bene fundatum“ (diesen Ausdruck Leibnizens hat Eucken a. a. O. sehr glücklich dafür gebraucht) gelten. Als solches wäre sie den Angriffen einer individualistischen Stimmungsphilosophie, die selbst völlig unfruchtbar leichtfertig über die bedeutendsten Kulturwerke den Stab bricht, ebenso enthoben, als sie besonnener Kritik immer noch offen stünde. Jedenfalls aber wäre die Form ihrer Realität keine geringere als diejenige, welche Mathematik und reine Naturwissenschaft besitzen. Denn auch diese, so sahen wir, kann ihren Anspruch auf völlig unvergleichliche Evidenz als Ausgangsdatum nicht aufrecht erhalten. Auch diese muss sich dazu herbeilassen, ein phaenomenon bene fundatum zu sein. Als solches geht sie zwar als Glied in die „Arbeitswelt“ ein; aber sie kann sich nicht mehr als absolut über die anderen Bestandteile jener Welt setzen; sie kann nicht mehr den ungeheuren Anspruch erheben, für die Fixirung des Erkenntnisvermögens allein massgebend zu sein und folgegerecht durch das Medium dieses „Erkenntnisvermögens“ nicht nur andersartige Disziplinen und ihre Methoden, sondern letzten Endes das Ganze der menschlichen Kultur einer, sagen wir gelinde, höchst einseitigen Kritik unterziehen.

Darf aber einerseits die Evidenz, welche die Urteile der Mathematik und der reinen Naturwissenschaft für uns besitzen, nicht künstlich vergrössert werden, so darf (wozu unsere Methode

ebenfalls leicht neigt) andererseits der Kreis der von uns gemeinsam anerkannten Kulturwerke nicht in übertriebener Weise verkleinert werden.

Was hier zunächst die Wissenschaft betrifft, so muss zu allererst ein Vorurteil, das trotz der Bekämpfung, welche es nicht nur durch die reale wissenschaftliche Arbeit des neunzehnten Jahrhunderts, sondern auch durch hervorragende Logiker gefunden hat, noch immer der Philosophie seit den Tagen des Rationalismus leicht anklebt, überwunden werden, das Vorurteil nämlich, dass jedes Urteil, das die Feststellung eines allgemeinen Gesetzes zum Inhalt hat, schon aus diesem Grunde eine höhere Evidenz besitzt, als ein Urteil, das eine Thatsache der unmittelbaren Wahrnehmung, sei es der äussern oder der inneren zum Gegenstande hat. Es gehört zu den schönsten Verdiensten des für die Logik so verdienstreichen Sigwart, nachgewiesen zu haben, dass alle Urteile apodiktisch sind, auf alle Fälle aber das früher „assertorisch“ genannte (S. Logik I S. 230), der Titel „Urteil“ aber auch Mitteilungen über singuläre Thatsachen, die auf Wahrheit Anspruch machen, vollgerecht zusteht. (S. Logik I, S. 19, 20.¹) Darum ist es aber auch nicht nötig, dass es, wie Cohen (s. Zitat) fordert „Gesetze der Geschichte, der Staatslehre und der Oekonomie“ gebe, um in die Arbeitswelt auch Resultate dieser Wissenschaften einzubeziehen. Nur darum handelt es sich, einen festen Kreis von gemeinsam anerkannten wahren Urteilen dieser Wissenschaften, nicht aber etwa bloss allgemeiner Urteile oder gar nur Gesetze zum Ausdruck bringender Urteile in unsere Arbeitswelt einzubeziehen.

Wie aber die Evidenz, welche diejenigen Wissenschaften aufzubringen vermögen, deren Arbeit wesentlich auf der Richtigkeit des unmittelbaren, eine individuelle Thatsache treffenden Urteils verläuft, nicht verkleinert werden darf, so darf auch die Gemeinsamkeit der Schätzung, die wir den grossen Kulturwerken nicht

1) Mit Recht sagt auch Hertling (Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft, Freibg. 1899 S. 23): „Aber darin unterscheidet sich unsere heutige Auffassung von der ältern, dass wir auch die Erkenntnis und Feststellung von Thatsachen zum wirklichen Wissen rechnen.“

wissenschaftlicher Art entgegenbringen, nicht zu niedrig eingeschätzt werden. So vielfärbig unsere Kulturgeschichte und auch das Urteil über Bestandteile unserer gegenwärtigen Kultur sein mag, so lassen sich doch leicht Werkzusammenhänge aussondern, die mit derselben Evidenz, wie irgend ein Urteil der Naturwissenschaft, als eminent bedeutsam, über die tägliche Menschenarbeit weit-hinausragend gelten.

Kein noch so schroffer Germanist wird leugnen, dass im römischen Rechte ein einzigartig-geniales Geisteswerk vorliegt; kein Liebhaber des Rokoko wird verkennen, dass in der gothischen Baukunst eine ungeheure Menschensehnsucht sich in herrlicher Weise steinerne Form gegeben hat. Kein noch so enragirter Protestant wird die Grösse der Leistung der Klöster in den ersten Jahrhunderten ihres Bestehens oder die ewige Schönheit der Kunst innerhalb der italienischen Renaissance bestreiten und kein vernünftiger Katholik wird leugnen, dass in der protestantischen Kirchenmusik ein tiefinniges Erleben seinen Ausdruck gefunden hat oder dass in der klassischen Literatur Deutschlands ein ewig Grosses zu uns redet.

Ein Bestandteil dieser Arbeitswelt wäre aber auch die moderne Volks- und Weltwirtschaft. Einen „geschlossenen Handelsstaat“, in dem man auf alle Erzeugnisse fremder Länder, auf Kaffee, Thee, Pfeffer u. s. w. verzichten müsste, dürfte wohl niemand mehr im Sinne Fichte's aus dem Begriffe des Eigentums zu deduziren wagen. Ein gewisses Mass von Weltwirtschaft wird auch der eingefleischteste Schutzzöllner anerkennen müssen. Aehnlich steht es mit der modernen Technik und ihrem gewaltigen Arbeitszusammenhang. Auch ausgeprägte humanistische Bildungskreise werden, wenn sie auch vor ihrer Ueberschätzung warnen, nicht verfehlen, der Umsicht und Energie, die zu ihrem Aufbau führte, Anerkennung zu zollen. Was aber für solche Werkzusammenhänge gilt, dies gilt nicht minder für persönliche Thaten schlichter Tiefe oder heroischer Grösse. Wäre z. B. nachzuweisen, dass ein Mann wie Christoph Columbus, als er einer blossen Vermutung nachgebend, furchtlos in das grosse Unbekannte hinausfuhr, dies

nicht vermocht hätte, ohne sich von vornherein in einer Geisteswelt sicher geborgen zu fühlen, so müsste das geistige Etwas, welches ihm seine That ermöglichte, doch auch uns, die wir den Erfolg seines herrlichen Mutes Tag für Tag wie etwas Selbstverständliches geniessen, mehr sein als eine bloss „psychologische Thatsache“.

Hier gewärtigen wir nun mancherlei Einwendungen. Wählen wir einige besonders naheliegende aus und prüfen wir sie auf ihre Bedeutung.

Also die berüchtigten Beweise des „Geistes und der Kraft“, welche stets eintreten, wenn es mit der Logik zu Ende geht! So mag mancher skeptisch ausrufen. Wir antworten: Es ist eine völlig dogmatische, weit hinter Kant gehörige Behauptung, dass man von vornherein schon wüsste, welche geistigen Funktionen den Rechtstitel, mehr als bloss psychische Thatsachen zu sein, aufzuweisen haben. Darin gerade sehen wir das gewaltige Verdienst Kants, dass er die Frage, welche Funktionen Vernunftfunktionen sind, zum Problem erhoben hat. Mit welcher Logik soll es denn zu Ende gehn, wenn wir die Beweise des „Geistes und der Kraft“ einsetzen? Die Grundsätze der formalen Logik sind Grundlage jeder wissenschaftlichen Erörterung. Sie bilden einen festen Bestand im Erkenntnisvermögen, dessen Anerkennung uns Alle verbindet. Was aber über diese Grundsätze hinaus immer an Gehalt im problematischen Begriff des Geistes liegen mag, dies ist allerdings auf Beweise des „Geistes und der Kraft“ gestellt. Keineswegs aber ist nur das von uns eben gekennzeichnete Verfahren darauf gestellt, sondern genau ebenso die transszendentale Logik. Denn auch sie fragt, wie ein gewisser Erfolg möglich war, was denn das Erkenntnisvermögen sein müsse, wenn man zu der mathematischen Naturwissenschaft kommen konnte. Aus einer geschichtlich dargelegten „Kraft“ beweist sie nicht minder als unsere Methode. Darin stehen sich beide Methoden völlig gleich. Nur bezeichnen wir diese „Kraft“, so hoch wir sie auch schätzen, als eine zu einseitig gerichtete Kraft, um mit ihrer alleinigen Zugrundelegung auszumessen, was das geistige Vermögen abgesehen von seinem formallogischen Gehalte noch weiter an rechtmässigen Funktionen besässe.

Ein anderer Einwand könnte folgendermassen lauten: Die Aufgaben der Erkenntnistheorie und der Ethik sind streng gesonderte. Es hiesse aber die Grenzen dieser Wissenschaften in unheilvoller Weise für beide ineinander verlaufen lassen, wenn man unseren Ausgangspunkt einer „Arbeitswelt“ acceptiren wollte. Insbesondere scheidet die Erkenntnistheorie streng von der Ethik, dass erstere Wissenschaft stets fragt, wie man zu einer gegebenen wissenschaftlichen Erfahrung gekommen ist, letztere aber stets fragt, was geschehen soll.

Wir geben folgenden Bescheid: Ohne Zweifel ist es richtig dass die rein erkenntnistheoretische Aufgabe eine andere ist als die Aufgabe der Ethik. Aber unterscheiden wir nur einen prinzipiellen und einen mehr der Ausführung angehörigen Teil in beiden Disziplinen, so ist es ebenso zweifellos, dass jedes bedeutendere Werk, welches in der Geschichte der Philosophie eine dieser Wissenschaften behandelte, beide Aufgaben in ein charakteristisches Verhältnis zueinander gesetzt hat. Platos Erkenntnistheorie, welche das „Gute“ zur höchsten der Ideen hypostasirt, ist so gewiss wie jene Fichtes durchaus ethisch bestimmt; umgekehrt ist die Ethik Spinozas oder Leibnizens ohne Zweifel erkenntnistheoretisch bestimmt. Reicht ja die Ethik mit ihrer bestimmenden Kraft innerhalb aller jener Urteilstheorien, welche wie die stoische, cartesianische und jene von David Hume das „Urteil“ nicht ohne den Willensakt einer Billigung oder eines Glaubens (belief) definiren zu können meinen, selbst in die Logik herein.¹⁾ Aber auch abgesehen von diesen geschichtlichen Beispielen tritt die systematische Notwendigkeit einer Auseinandersetzung beider Disziplinen sofort ein, wenn die Normen des Erkennens mit jenen des sittlichen Handelns in Widerstreit geraten. Woher soll da Entscheidung kommen, wenn nicht aus einer Wissenschaft, die auf der Grundlage der „Arbeitswelt“ einen Begriff vom „Geiste“ gefunden hat, in welchem sowohl die Erkenntnisfunktionen als die Funktionen des sittlichen Handelns letzten Endes

1) Genauer habe ich die Untrennbarkeit der prinzipiellen Fragen beider Disziplinen nachzuweisen gesucht in der zitierten Dissertation.

wurzelnd vorgestellt werden müssen.¹⁾ Die Frage dahin abzubringen, dass die Imperative auf dem ethischen Gebiet kategorisch seien, auf jenem der Logik und Erkenntnistheorie aber hypothetisch, führt in eine Einseitigkeit, welche der Bedeutung des Problems nicht im entferntesten gerecht wird. Dass auch die Erkenntnis der Wahrheit irgendwie in der Bestimmung des Menschen wurzeln müsse und damit zwar nicht die einzelne Erkenntnisregel, wohl aber die Gesamtheit dieser Regeln kategorische Bedeutung besitzen müsse, wird sich ebensowenig bestreiten lassen, als die nur hypothetische Bedeutung der spezielleren sittlichen Forderungen.

Aber auch die Beschränkung der Erkenntnistheorie auf die Frage nach der Möglichkeit einer gegebenen Wissenschaft einerseits, die Behauptung, dass es die Ethik nur mit der Frage, was geschehen soll, zu thun habe, andererseits ist eine viel zu rohe Unterscheidung, als dass sie den thatsächlichen Problemen beider Disziplinen gerecht würde.²⁾ Muss doch selbst Cohen in seiner scharfsinnigen Analyse der Ethik Kants („Kants Begründung der Ethik“, S. 159) zuletzt zugestehen: „Machen wir zur Materie unserer Exposition (sc. des Sitzengesetzes): Das Problem eines systematischen Zusammenhanges der moralischen Erkenntnisse. Ist denn nicht auch der Begriff der Erfahrung ein Problem?“³⁾ Freilich sind die Erfahrungsgesetze gegeben. Aber sind es denn auch wirklich Gesetze? Giebt es keinen Skeptizismus? Dass er nicht recht behalte, ist die Tendenz des transszendentalen Feldzuges. Also ist der Begriff der Erfahrung doch ein Problem.“ Was besagt dies aber? Es besagt, dass eben auch die Erkenntnistheorie nicht von einem Gegebenen auszugehen hat, sondern von einem Idealbegriff der Erfahrung. Wie soll aber dieser

1) Erst in jüngster Zeit hat der Streit der Herbartianer mit Natorp um das Ziel der Erziehung die Notwendigkeit einer solchen Instanz dargethan. S. Rein's Zeitschrift f. Pädagogik.

2) Weit feiner als diese rohe Unterscheidung sind z. B. die Abscheidungsversuche Wundt's in seiner „Ethik“ (Stuttgart 1892) Einl. 1 Die Ethik als Normwissenschaft.

3) Ein Satz freilich, der mit den sonstigen Ausführungen Cohens (Theorie der Erfahrung) schwer überein zu bringen ist.

Idealbegriff gewonnen werden, wenn nicht Normen, die aussagen, dass Etwas geschehen solle, uns angeben, wie wir aus dem halb-reifen Produkt der gemeinen Erfahrung jenen Idealbegriff der Erfahrung erhalten können? Oder anders gewendet: Die unter Normen stehende Thätigkeit, vermittels welcher wir aus gegebenen Empfindungen eine geordnete „Natur“ schaffen, setzt sich in die sittliche Umformung der Dinge so continuirlich fort, dass wir nirgends mit einem Begriffe einschneiden können, um beide Thätigkeiten zu trennen. Schon das „Naturgesetz“ ist viel zu sehr „Normalgesetz“, als dass wir das Sittengesetz auf Grund des ihm eigenen Merkmals, ein „Normgesetz“ zu sein, noch von ihm abscheiden könnten. Und auf der anderen Seite muss Cohen wieder zugestehen (A. a. O., S. 158): „Wenn vielmehr das theoretische a priori nicht bloss auf der ganzen Breite der Erfahrung ruht, sondern aus der Tiefe von deren Gesetzen sich erhebt, so fehlt für das praktische a priori dieser letztere Quell: aber die volle Entwicklung der sittlichen Erfahrung setzt es so sicherlich und so unzweifelhaft voraus, wie alle Erkenntnis — „daran ist gar kein Zweifel“ — mit der Erfahrung anhebt. Wie könnte denn die Formel gefunden werden, wenn nicht ein weiter Blick über ihr Geltungsgebiet und eine zureichende Erfahrung über die Masse ihrer Anwendbarkeit sie finden lehrten?“ Nichts Anderes wollen aber auch wir. Auch uns liegt es hier ferne, von undiskutirbaren Offenbarungen des sittlichen Geistes in geschichtlichen Fakten auszugehen. Ja wir bestreiten eben das Recht eines solchen Ausgangspunktes nicht nur für die Aufgabe der praktischen, sondern auch für jene der theoretischen Philosophie. Aber wir bezeichnen es als ein dogmatisches Verfahren, wo ein kritisches Pflicht wäre, wenn nur ein ganz unbestimmtes und deshalb in der philosophischen Diskussion völlig unkontrollirbares Allgemeinbild der sittlichen Erfahrung bei der Prägung der ethischen Formel mitwirkt, anstatt dass die sittliche Welt, wie sie die Geschichte bietet, in scharf umrissenen und konkreten Gestalten als Glied in die geistige „Arbeitswelt“, als einem phaenomenon bene fundatum, einginge.

Ein weiterer Einwand könnte besagen: Es sei zugestanden, dass von jener „Arbeitswelt“ auszugehen sei; wird es aber auch möglich sein, die geistigen Kräfte, welche die in ihrem Gehalt so verschiedenen Teilgebiete jener Welt bedingen, in einem Begriffe des Geistes festzuhalten, ohne ihr charakteristisches und auf nur einen ganz bestimmten Zweckbereich abgestimmtes Wesen zu verkennen? Gewiss: „Kein Lebendiges ist Eins, immer ist's ein Vieles“, um mit Goethe zu reden. Aber wir müssen nur den Begriff der „Einheit“ und jenen der „Einfachheit“ scharf genug unterscheiden, um uns auch durch diese Einrede nicht verwirren zu lassen. Beide Begriffe schliessen sich gerade aus. Ein Uratom, wie es zuweilen den Chemikern als idealer Baustein für die bekannten, resp. ideell supponirten Atome der heutigen Chemie vorschwebt, wäre trotz aller Einfachheit, Unteil- und Unlösbarkeit kein „einheitliches“ Ding. Denn nirgends an ihm fände sich ein Punkt, in dem die anderen Punkte ihrer Zugehörigkeit zu einander inne werden könnten; die Punkte lägen vom Begriffe der „Einheitlichkeit“ aus gesehen, genau ebenso gleichgültig nebeneinander, als sie sich also verhielten, wenn sie Millionen Meilen von einander entfernt wären und verschiedenen Dingen angehörten. Ebensowenig wäre die Empfindung, selbst wenn sie als unräumliches und unzeitliches nur intensiv abgestuftes Element alles seelischen Geschehens erwiesen wäre, „einheitlich“. Ihre zwar nicht mehr realiter zu trennenden, aber doch noch mathematisch zu unterscheidenden Intensitätsgrade könnten auf alle möglichen Empfindungen übertragen gedacht werden, ohne dass der Rest hierdurch an Einheitlichkeit verlöre oder gewänne; es fände sich in der Reihe der Teilempfindungen, in der wir den gegebenen Intensitätsgrad der Urempfindung bestehend denken könnten, kein Glied in dem die anderen Glieder ihrer Zusammengehörigkeit inne würden. „Einheitlich“ ist dagegen trotz seiner chemisch und physikalisch qualitativ und quantitativ so mannigfachen Bestandteile jeder Organismus; einheitlich ist auch trotz der in qualitativ und quantitativer Hinsicht so verschiedenen ihm letzten Endes zu Grunde liegender psychischer Thatsachen ein Staatswesen oder der Weltpostverein.

Engstes Aneinandersein der Teile in Zeit und Raum, qualitative und quantitative Gleichheit derselben vermag Einheitlichkeit an sich so wenig zu begründen, als weitestes Auseinandersein der Teile in Zeit und Raum, qualitative und quantitative Verschiedenheit derselben sie auszuschliessen vermag. Wenn also innerhalb jener die Arbeitswelt ermöglichenden Grundpotenz „Geist“, welche wir suchen, auch das vom psychologisch-analytischen Gesichtspunkte her qualitativ Mannigfachste, etwa Fühlen, Wollen, Vorstellen in den verschiedensten Verbindungen und quantitativen Abstufungen wirr durcheinander läge, so wäre dieser Umstand nicht die geringste Gefahr gegen die Einheitlichkeit dieser Potenz.

Sehen wir aber von diesem eventuellen Missverständnis ab, so können wir jenen „Geist“, den wir suchen, als ein Vielgegliedertes verstehen, das wenn auch auf allen einzelnen Gebieten der Arbeitswelt stets als ein Ganzes wirkend, sich doch zu seinem Schaffen in den besonderen Teilen jener Welt auch charakteristisch zu bestimmen vermag; aber bei aller charakteristischer Bestimmung, welche der Geist das eine Mal in dem werkhätigen Wirken des grossen Staatsmanns, das andere Mal in der Erkenntnisarbeit des Gelehrten annimmt, bleibt seine Einheit doch bestehen.

Freilich liegt — wie wir gerne gestehen — ein ungeheuer langer Weg zwischen den mannigfachen Teilen jener „Arbeitswelt“ und jenem einheitlichen Begriffe vom Geiste. Man würde ihn kaum auch nur zu beschreiten wagen dürfen, wenn nicht eine bestimmte Art des Gehens einerseits, bestimmte Stationen andererseits von vornherein bestimmt werden könnten.

Was das Erstere betrifft, so kann trotz aller Verschiedenheit der philosophischen Leistungen ihrem Gegenstande und ihren besonderen Methoden nach, welche zu jenem Ziele führen können, doch eine gemeinsame Art des Vorgehens festgehalten werden. Alle Teile unserer Arbeitswelt können als konkurrierend um den Begriff des Geistes vorgestellt werden; jeder Teil hat die Tendenz, die ihm entsprechenden geistigen Funktionen als das Ganze des Geistes auszugeben; jedes besondere Gebiet will die besondere Quelle des Rechts, aus dem es sich ableitet zur Quelle alles Rechtes

machen. Dies gilt sowohl für die grossen Teilgebiete der Arbeitswelt wie Wissenschaft, Kunst, Technik u. s. w. als auch für die Teilgebiete zweiter, dritter und vierter Ordnung. So sucht z. B. die Wissenschaft innerhalb der Neuzeit ihre spezifischen geistigen Voraussetzungen viel zu direkt auch für Kulturpotenzen anderer Art, wie etwa Religion und Politik durchzusetzen und die oft schroffe Ablehnung, die sie hier von grossen religiösen Geistern, die auf andere Weise als in der Form eines Syllogismus „des Gottes voll“ waren, die sie dort von hervorragenden Meistern der Staatskunst¹⁾ erfahren hat, sind nur wohlbegreifliche Symptome jener Einseitigkeit. So sucht auch innerhalb der Wissenschaft eine besondere Wissenschaft ihre eigentümlichen Erkenntnismittel auf das Ganze der Wissenschaft zu übertragen, wie wir dies schon in der Einleitung zu schildern suchten.

Hier hat nun, wie wir glauben, der Philosoph das seinem Anspruch nach grosse, seinen Pflichten nach so unendlich verwickelte Amt zu übernehmen, jenen gewaltigen Kampf der einzelnen Gebiete um den Geist auf einen Ort, den Ort seines eigenen einheitlichen Bewusstseins zu bringen, wo sie nach Geltendmachung ihrer selbstsüchtigen Forderungen, zunächst wohl in härtester gegenseitiger Bedrängung, allmählig zu dem Ausgleich eines einheitlichen Begriffes vom Geist zu gelangen vermögen.

Die Methode, die wir hier zur Empfehlung bringen, hätte aber auf diesen Titel von vornherein keinen Anspruch, wenn sie nicht zu der Form der gemeinsamen Arbeit Vieler an der Philosophie führen könnte; sie möchte im anderen Falle mit Recht als ein individuell ausgeheckter Gedanke erscheinen und würde die schon von Trendelenburg²⁾ mit vollem Rechte geltend gemachte Klage über die Misère der Continuitätslosigkeit der philosophischen Arbeit innerhalb der neueren Philosophie nur noch um einen Fall berechtigter machen. Aber gerade diese spezifische Kraft der Methode hat der hier vorgeschlagene Weg im weitesten Masse. Nicht durch ein geniales „Aperçu“, wie sich Schopenhauer die Form der Er-

1) Man denke an Bismarck.

2) Siehe Logische Untersuchungen, I, 138.

reichung der philosophischen Grundconceptionen vorgestellt hat, kann der reiche und vielgliederte Inhalt des Begriffes Geist gefunden oder gar „entdeckt“ werden; es möchte, wäre es so, nicht Wunder nehmen, wenn sein Inhalt so einseitig würde wie Schopenhauer's „Wille“ (welch letzteres Wort auch in seinem Doppelsinne richtig bleibt). Vielmehr kann genau so, wie sich der Begriff des Atoms seit seiner Restaurirung durch Gassendi und Boyle mit dem Fortschritt der chemischen Arbeit bezüglich Qualität, Gewicht, Form fort und fort bereichert hat und so in den blossen Begriffsrahmen, den Demokrit und Lucrez geliefert hatten, immer neue Züge eingeführt wurden, auch der Begriff des Geistes durch das Zusammenwirken einer reichen Einzelarbeit fort und fort tiefer gegliedert und der Inhalt der Glieder immer genauer determinirt werden. Hier mögen vorwiegend synthetisch begabte Denker das „Uebergängliche, das Milde“ (Goethe) zwischen den Provinzen der Geisteswelt suchen, dort analytische Schärfe die zwischen ihnen verlaufenden Grenzlinien fester einzeichnen; hier mögen vorwiegend ästhetisch gerichtete Interessen den Kampf der Sondergebiete der Kunst um das Ganze des ästhetischen Urteils- und Schaffensvermögens zu schlichten suchen, dort ethisch gerichtete Begabung den Streit der Teilwirklichkeiten der sittlichen Welt um Inhalt und Verpflichtungsart des Gewissens einer Beilegung näher führen: Alle diese Bestrebungen, deren Resultate bei allem relativen Eigenwert immer zugleich Material für die nächst höhere Synthese sind, dienen dem einen grossen Zwecke, den Inhalt des Begriffes „Geist“ einer vollkommenen und konstanten Bestimmung näher zu führen. Dass es trotzdem stets ein Vorrecht hochbegnadeter Geister bleiben wird, mit umfassender Weisheit die Rechtszumessungen an die einzelnen Geistespotenzen zu vollziehen — dieses „Willkürelement“, das vom Gesichtspunkt der Methode der Genius ist — wird und soll hierbei nicht umgangen werden. Es wäre aber nicht eine Schuld der Methode, sondern eine Schuld der Menschen, wenn Mangel an Selbsterkenntnis die einzelnen Arbeiter Könige und Kärner verwechseln liesse.

Mit einem solchen Begriffe von der philosophischen Methode
Scheler, Methode.

wäre die Philosophie als geschlossenes System, wie es Positivismus und Kritizismus mit Recht fürchten, ebenso vermieden als eine durch nichts mehr als den Namen zusammengehaltene philosophische Detailarbeit, die sich vermisst, an jedem Punkte, wo sie Bedingungen der Erkenntnis eines eng umschriebenen Gebietes der positiven Wissenschaft zu finden glaubt, das Ganze des menschlichen Geistes ausgeschöpft zu haben und dabei nicht bemerkt, dass sie nur die thatsächliche Selbstsucht der Einzelwissenschaften, sich über das Ganze der Welt in ihren Urteilen auszubreiten, sanktionirt und in handlichen Formeln befestigt, was sie doch auf Mass und Recht zurückzuführen die Pflicht hatte.

c. Abschluss des allgemeinen Theiles der Kritik der transszendentalen Methode.

Fassen wir die Resultate unserer Kritik der transszendentalen Methode kurz zusammen, so ergibt sich Folgendes:

Die Merkmale, die wir als ihr wesentlich bezeichnet hatten, logisch reduktiver Charakter ihres Verfahrens, Anspruch auf Erkenntniskritik, der Formalismus der durch sie erreichten Erkenntnisprinzipien und die hieraus fliessende Giltigkeit dieser Prinzipien für alle mögliche Erfahrung, die Behauptung der Grundlagen der wissenschaftlichen Erkenntnis als zur Wissenschaft gehöriger Urteile, liessen sich nicht aufrecht halten. Ein rein reduktives Verfahren erwies sich als undurchführbar, da die Evidenz von Urteilen, welche ein solches Verfahren voraussetzt, stets wieder ein progressives Denken und Erkennen zu ihrer Setzung beansprucht. Insbesondere aber erwies sich eine bloss logische Reduktion, welche das in den wirklichen Denkern der Geschichte vor sich gehende Werden der Wissenschaft ausser Acht lässt, als ungeeignet für das Problem der Erkenntnis; ihre Unwiderlegbarkeit durch Geschichte und Psychologie bezahlen die Resultate eines solchen Verfahrens mit völliger Unwirksamkeit innerhalb des wirklichen Erkenntnisprozesses; denn es lässt sich nicht erweisen, warum Erkenntnisprinzipien fürderhin eine reale Leitung der Erkenntnisarbeit übernehmen müssten, wenn es wirklich gleichgiltig sein sollte, ob sie diese Leitung innerhalb

der Geschichte auch wirklich gehabt haben. Eine überflüssige Verdoppelung der Erkenntnisarbeit wäre, jene Methode konsequent zu Ende gedacht, ihre einzig mögliche Leistung. Soweit also die reduktive Methode überhaupt berechtigt ist, hat sie nicht nur nach der logischen, sondern nach der realen Möglichkeit der Erkenntnis zu fragen und demgemäss zu sehen, wie in den lebendigen Persönlichkeiten der Denker auf dem Hintergrund ihrer geschichtlich bestimmten Kultur ihre Leistungen möglich gewesen sind. Einen Anspruch auf Kritik kann eine auf logisch-reduktive Art gefundene Erkenntnistheorie nicht einmal gegenüber jenen Disziplinen erheben, auf deren Basis sie sich selbst erhebt; noch weniger aber gegenüber anderen Wissenschaften oder gar gegenüber der Kultur überhaupt. Sie muss sich vielmehr ihrerseits durch die positive Arbeit der Wissenschaft in verschiedenster Hinsicht kritisieren lassen. Vor allem sind es die beschreibenden und klassifizierenden Naturwissenschaften und die Geschichtswissenschaften, welche die von der transszendentalen Erkenntnistheorie gesetzten Erkenntnisformen gesprengt haben. Die Zurückhaltung des kritischen Anspruches ist aber diesen Wissenschaften gegenüber kein konsequentes Verfahren, zumal dieser Anspruch gegenüber der Metaphysik stets aufs kräftigste erhoben wird. Formale Erkenntnisprinzipien sind, sofern sie absolut für alle mögliche Erfahrung gültig sein sollen, zu reich an Inhalt, um diesen Anspruch durchzusetzen; wir finden Inhalte der geschichtlichen Menschenerfahrung, die sie nicht bedingen konnten; dies gilt sowohl von den Prinzipien der Erkenntnis im engeren Sinne als von dem Prinzip der Moral. Zu einer thatkräftigen Anwendung innerhalb der positiven Wissenschaft und dem positiven sittlich-praktischen Handeln sind sie zu arm an Inhalt. In Wirklichkeit sind hier und dort weit inhaltvollere Voraussetzungen dem erfahrungsmässigen Gegebenen entgegengebracht worden. Der konstruktive Geist ergreift auch inhaltliche Elemente und bringt das Ganze als „Entwurf“ der Erfahrung entgegen. Inhalt und Form ist an den theoretischen und sittlichen Idealen, deren reale Wirksamkeit den Kulturerwerb der Menschengeschichte ermöglichten, nicht zu unterscheiden. Diese

Ideen sind daher auch nicht ein für alle Mal systematisch aus einem Prinzip abzuleiten. Wie viele und welche in der künftigen Menschengeschichte noch zu bewegendem Kräften werden sollen, wissen wir nicht. Nur zwei verschiedene Gattungen solcher Ideen kennen wir: einerseits Ideenzusammenhänge, welche das über alle Einzelgebiete der Kultur- und Geistesthätigkeit übergreifende Lebensprinzip zusammenhängender Kulturperioden bilden, andererseits solche, welche in einzelnen Persönlichkeiten zur Wirksamkeit gelangend, deren Schaffen leiten. Die ersteren bilden vermöge ihrer grossen (freilich aber immer noch relativen Konstanz) kritische Massstäbe zur Beurteilung verschiedener besonderer Kulturthätigkeiten. Die Grundlagen der Wissenschaft sind nicht selbst wissenschaftliche Urteile. Synthetische Urteile a priori ist insofern eine *Contradictio in adjecto*. Auch als Postulate können die Grundlagen der Wissenschaft nicht gefasst werden; denn das diese Fassung voraussetzende Willensprimat gegenüber der wissenschaftlichen Erkenntnis ist unhaltbar. Die Grundlagen der Wissenschaft wurzeln vielmehr in dem konkreten geistigen Lebensprinzip der Kultur, in der sich die Wissenschaft als ein Teil derselben bewegt.

Weder die Ergebnisse der reinen Mathematik und der sog. reinen Naturwissenschaft noch eine gegebene Erfahrung können Ausgangspunkte zur Erforschung der auf die angegebene Weise zu rekonstruierenden Ideenzusammenhänge vermöge der reduktiven Methode sein. Weder kann überhaupt blosser Evidenz, und wäre sie die sicherste, die Wahl jener Wissenschaften als Ausgangsdatum begründen, noch ist jene als völlig unvergleichlich behauptete Evidenz als solche gegeben. Schon die thatsächliche Leugnung derselben durch Skeptizismus und Empirismus involvirt die Notwendigkeit eines progressiven Beweises. Als bloss psychische Thatsache kann jene Evidenz als Kriterium für den zu wählenden Ausgangspunkt erst recht nicht genügen. Der vieldeutige Begriff der Erfahrung bietet gleichfalls keinen sicheren Ausgangspunkt dar. Darf die Evidenz jener Ergebnisse nicht als so unvergleichlich mit jeder anderen Urteilevidenz behauptet werden, so darf andererseits die wirkliche Gemeinsamkeit der Evidenz, mit welcher wir andere

Ergebnisse der Wissenschaft, aber auch Kulturwerke nichtwissenschaftlicher Art beurteilen, nicht verkleinert werden. Insbesondere ist die Evidenz, mit der wir einmalige und individuelle Thatsachen, Personen, Vorgänge erkennen, nicht geringer als diejenige, mit der wir einen allgemeinen Satz oder ein Naturgesetz aussprechen. Aus diesen Gründen können sowohl die Ergebnisse anderer Wissenschaften als auch nichtwissenschaftliche Kulturgüter und persönliche Thaten in den Begriff einer „Arbeitswelt“ aufgenommen werden, welcher das Ausgangsdatum des reduktiven Verfahrens bildet. Diese „Arbeitswelt“ kann glücklich ein phaenomenon bene fundatum genannt werden. Die Einwände, dass Erkenntnistheorie und Ethik vermöge ihrer verschiedenen Aufgaben die Einheit dieser Methode nicht vertragen, ja dass überhaupt die Einheitlichkeit eines jene Arbeitswelt bedingenden Geistes nicht gewahrt bleiben könnte, erwiesen sich als unstichhaltig. Auch der berechtigten Forderung, welche an eine Methode zu stellen ist, dass sie nämlich ein kontinuierliches Zusammenarbeiten Vieler verbürge, vermag der angegebene Weg gerecht zu werden.

Es wird nun im zweiten Teile dieser Kritik der transszendentalen Methode unsere Aufgabe sein, den Ertrag des allgemeinen Teiles der Kritik auf die vier erkenntnistheoretischen Probleme des Raumes, der Zeit, der Kausalität und Persönlichkeit anzuwenden. Selbstverständlich kann es sich hierbei nicht um die Ausarbeitung von Theorien handeln, welche auf die so mannigfachen Teilprobleme dieser Fragen eine genügende Antwort zu erteilen im Stande wären. Nur um die Angabe der Ansatzpunkte, an welchen eine solche Ausarbeitung einzusetzen hätte, kann es uns in diesem Zusammenhang ankommen.

B. Besonderer Teil.

a. *Das Problem des Raumes.*

Die vielfachen Meinungsdivergenzen, welche hinsichtlich des erkenntnistheoretischen Wertes der Raumvorstellung, bis auf den heutigen Tag ungeschlichtet fort dauern, sind, abgesehen von der Fülle von Schwierigkeiten, die in der Materie selbst liegen, nicht

zum wenigsten durch den Mangel methodologischer Einhelligkeit bedingt.

Ohne Zweifel — darüber sind wir heute einig — hatte Kant eine Seite des Problems, nämlich die Frage nach der Beschaffenheit jenes Raumes, der die Geometrie ermöglicht, allzurasch für das Ganze gesetzt. Und gewiss war es ein bedeutsames Verdienst der nachkantischen Erkenntnistheorie, die bei Kant noch wenig gegliederte Problemmasse in genau und festumgrenzte Teilfragen zerspalten zu haben. Die Verschiedenheit der Voraussetzungen der bei Kant noch zu wenig scharf geschiedenen reinen und angewandten Geometrie, die Frage nach dem Verhältnis des geometrischen Raumes zum empirischen Raum einerseits, zu dem metaphysischen Korrelat andererseits, die scharfe Unterscheidung der psychogenetischen und der erkenntnistheoretischen Raumfrage — all die in diesen Trennungen niedergelegte analytische Arbeit zeigt ohne Zweifel einen nicht zu unterschätzenden Fortschritt der Problemstellung. Auf der anderen Seite aber wird sich eben so wenig leugnen lassen, dass die von so völlig verschiedenen Prämissen ausgehenden Untersuchungen über das Problem einen übersehbaren Zusammenhang fast im selben Masse, als jene Analyse fortschritt, verloren haben. Anstatt dass die verschiedenen Methoden zwar scharf auseinandergehalten, aber doch in einem einheitlichen Gefüge einer Methodik mit genauer Abgrenzung der Grenzen der Leistungsfähigkeit einer jeden Sondermethode untergebracht worden wären, gingen die Untersuchungen ihre Wege mit solcher Selbständigkeit, dass sich fast eben so viele „Wahrheiten“ als einzunehmende „Standpunkte“ ergaben. Die Verwirrung musste sich noch steigern, wenn Resultate, die auf völlig verschiedenem Wege mit ganz verschiedenem wissenschaftlichem Interesse gefunden waren, gegeneinander ausgespielt wurden, wenn etwa gegen die psychogenetische Lehre, dass das Flächenelement angeboren, die Tiefenvorstellung aber erworben sei, von strengen Nativisten (z. B. Stumpf) das Argument der notwendigen Homogenität des Raumes, das den Voraussetzungen der Geometrie entnommen ist, ausgespielt wurde. Andererseits aber ging man in der Untersuchung wieder so weit auseinander, dass man innerhalb der Psychologie die

metaphysische Existenz des Raumes voraussetzte und sie innerhalb der Erkenntnistheorie zum Problem erhob, gleich als ob beide Untersuchungen schlechterdings nichts miteinander gemeinsam hätten.

Dieser Form gegenüber, das Problem zu behandeln, möchten wir auf eine einheitlichere Behandlungsweise der Frage einerseits, auf eine breitere Grundlage der Fragestellung andererseits drängen.

Zunächst kann die transszendentale Frage nicht in dem Sinne gestellt werden, den wir schon im allgemeinen Teile der Kritik dieser Methode bekämpfen mussten: In dem Sinne nämlich, wonach es ganz gleichgültig sein sollte, ob dem von der Frage nach der Möglichkeit der Geometrie her gefundenen Raumbegriff ein seelisches Faktum entspricht resp. entsprechen kann. Denn als Erkenntnisbedingung im Sinne einer die Erkenntnis ermöglichenden realen Kraft, muss jenem Begriffe im Bewusstsein der Mathematiker auch Etwas entsprechen. So z. B. muss, wenn nach psychologischem Befunde Anschaulichkeit und Reinheit (von Empfindung) nicht zusammen bestehen können, der Satz, dass ein reiner anschaulicher Raum Erkenntnisbedingung der Geometrie sei, aufgegeben werden. Ein solcher Raum mag das in einem Begriffe fassbare Ideal sein, das der Geometer in seiner Arbeit zu verwirklichen tendiert: es kann aber nicht wirksame Erkenntnisbedingung sein. Wie aber in Hinsicht auf diesen Punkt, so müssen auch hinsichtlich aller Punkte und Seiten des Problems die Frage nach dem psychisch Möglichen und dem auf logisch-regressivem Wege sich ergebenden begrifflich Notwendigen stets zusammen gestellt werden, und erst ein widerspruchsfreier Begriff, der beiden Fragestellungen gerecht wird, kann als endgültig angesehen werden. Darum können wir auch nicht in der Psychologie das Dasein des Raumes voraussetzen, in der Erkenntnistheorie und Metaphysik dagegen seine Existenz zum Problem machen. Fruchtbar können vielmehr beide Arten der Untersuchung nur dann werden, wenn sie sich gegenseitig unterstützen und fördern. Aber nicht so kann dieses „unterstützen und fördern“ gemeint sein, dass nur hie und da ein auf die eine Weise gewonnenes Resultat gegen ein Resultat, das auf die andere Weise

gewonnen wurde, gestellt wird, sondern dass von vornherein und prinzipiell ein einheitlicher Raumbegriff durch verschiedene Methoden gesucht wird. Vom Standpunkt des idealen Zieles der ganzen Untersuchung wird sich so der „geometrische Raum“ mit seinen verschiedenen Merkmalen als eine spezifische von spezifischen Erkenntniszwecken normirte Ausgestaltung der Raumvorstellung überhaupt darstellen.

Aber auch die Evidenz der geometrischen Axiome und Sätze kann nur als ein phaenomenon bene fundatum zur Erkenntnis der Bedeutung der Raumvorstellung überhaupt gelten. Sie ist zunächst nur die logische Evidenz,¹⁾ diejenige jedes deduktiven Lehrgebäudes, welches genau definirte Begriffe und richtige Schlüsse zum Inhalt hat und sich auf ein völlig konstantes Objekt (den geometrischen Raum) bezieht. Wie weit aber dieser logischen Evidenz der Wert der Erkenntnis eines auch nur empirisch Wirklichen zukommt, ist eine Frage, in deren Beantwortung die Erkenntnistheorie stets von der positiven Wissenschaft abhängig bleibt. Nicht diese ist das Objekt ihrer Kritik, sondern sie ist das Objekt der Kritik der positiven Wissenschaft. Dieser letzteren Aufgabe ist es, zu untersuchen, wie weit etwa dem empirischen Raume die Merkmale des geometrischen zukommen.²⁾ Der Erkenntnistheorie verbleibt dagegen die Aufgabe, jene Resultate für die gesuchte Stufenleiter der Erkenntniswerte der verschiedenen Raumvorstellungen, die sie als Arten der Gattung Raumvorstellung überhaupt kennt, auszuwerten. Dies ist eine Aufgabe, gross und schwierig genug.

1) Auch wenn wir mit Liebmann (s. „Raumcharakteristik und Raumdeduktion“, Anal. der Wirkl. 2. Aufl., sowie „Gedanken und Thatsachen“, 1. Heft, S. 20) der logischen Notwendigkeit eine „intuitive“, resp. „Anschauungsnotwendigkeit“ (im Gegensatz zur bloss psychologischen Notwendigkeit) koordiniren, ist über den Erkenntnischarakter der auf jene Notwendigkeit gebauten Urteile noch nichts entschieden.

2) Das Argument, es müsste eine Inkongruenz der im geometrischen Raum gefundenen Raumbeziehungen mit jenen des Naturraumes stets auf physikalische Thatsachen, nicht aber auf den Raum geschoben werden, ist eine petitio principii. Es ist ja eben die Frage, ob der natürliche Raum nicht selbst eine physikalische Thatsache ist.

Denn die verschiedenen Wissenschaften, die ihr Objekt überhaupt im Räumlichen haben, tendiren je nach der Art, wie ihr Objekt räumlich ist, stets verschiedene Raumbegriffe zu schaffen. Die Frage z. B., ob der Raum etwas Selbständiges (subsistens) ist, das die Dinge gleichsam zwingt, sich ihm unterzuordnen oder ob er eine blosser Eigenschaft (accidens) der Körper ist, hat ohne Zweifel ihren realen Hintergrund in der Auffassung, welche einerseits der Geometer, andererseits der Vertreter der beschreibenden und klassifizirenden Naturwissenschaft vom Raume gewinnt. Wer sein Interesse vorzüglich auf die Eigenschaften bestimmter Naturkörper richten muss, wie der Zoologe oder der Botaniker, dem ist das Räumliche nur eine bestimmte Qualität unter anderen Qualitäten, Farbe, Gestalt, Organisation u. s. w. Der Raumbegriff, welcher diesem Insauffassen bestimmter, in sich abgeschlossener, räumlicher Dinge entspricht, hat das Element des Diskontinuierlichen in sich. Bezeichnet ein solcher Naturforscher den Raum als den Begriff einer bestimmten Eigenschaft der Naturdinge, so giebt er zunächst nichts wieder als den Realgehalt, welchen der Raum thatsächlich im Ganzen seiner Arbeit besitzt. Das spezifisch Räumliche hat sich in seinem Bewusstsein so eng mit den bestimmten Gestalten verbunden, auf welche sein Interesse gerichtet ist, dass er zwar eine Abstraktion, nicht aber eine reale Trennung der Raumform überhaupt von diesen Gestalten zu vollziehen vermag.¹⁾ Ganz anders verhält sich der Geometer zum Räumlichen. Sein Raumbild schwebt von vornherein über aller Besonderheit der Gestalt; deren enge kausale Verkettung mit den anderen Qualitäten und Kräften der Dinge ist nicht sein Interesse. Sein Raum zeigt aus seiner realen Arbeit heraus strengste Kontinuität; er kann nicht zugeben, der Raum sei nur eine Eigenschaft der Körper: Wie sollte ein Accidens der Dinge so von ihnen

1) Freilich ist der Raum nie in diesem Sinne ein Begriff, in dem Kant sein Begriffsein bestreitet, d. h. kein Gattungsbegriff. Es war aber ein Irrtum Kants, Begriff = Gattungsbegriff zu setzen. Nicht aus vergleichender Abstraktion, die sich auf mehrere Dinge hinsichtlich eines Merkmals derselben bezieht (z. B. Hund) ist der Raumbegriff hervorgegangen, sondern aus zerlegender Abstraktion, die eine Seite eines Dinges abstractione von ihm löst, ist er hervorgegangen.

selbst loszutrennen sein, dass die in ihm giltigen Gesetze und Beziehungen alle anderen Eigenschaften beherrschen? Der Raum ist also eine durchaus selbständige Einzelvorstellung, kein Begriff. Auf solche Weise kann es nicht mehr als eine Frage blosser Reflexion erscheinen, ob der Raum Accidens oder Subsistens ist, ob er kontinuierlich oder diskontinuierlich ist. Denn es kämpfen in der Frage nach diesen Bestimmungen verschiedene Anschauungen und Wertungen des Raumes, die nicht bei Gelegenheit erdacht sind, sondern die sich als begriffliche Niederschläge völlig verschiedener Richtungen des wissenschaftlichen Interesses ergeben.

Nehmen wir noch ein anderes Beispiel. Zu den Postulaten, zu welchen die Ueberlegung über die Möglichkeit der Bewegung geführt hat, gehört bekanntlich auch der ruhende Raum. Aber dieses rein reductiv gefundene Merkmal des Raumes überhebt keineswegs einer kritischen Betrachtung desselben von anderer Seite her. Wenn wir sagen, ein Körper „sei im Raum“ oder „bewege sich im Raum“, so pflegen wir, dem Zwang dieses bestimmten Verhältnissen der räumlichen Dinge entnommenen Bildes nachgebend, im geheimen jenen Raum, den der Körper gleichzeitig ruhend resp. successive bewegt, selbst einnimmt, von jenem in obigen Sätzen auftretenden „Raum“ abzuziehen. Nur die Umgebung des Bahnkörpers, welchen ein bewegter Körper bestreicht, müssen wir streng genommen als ruhend vorstellen, d. h. den Raum überhaupt minus des Raumes, den der bewegte Körper bestreicht; an die Stelle dieses bewegten Körpers kann aber mit demselben Rechte jeder andere in einen anderen Raumteil treten, so dass derselbe Raumteil einmal als „Umgebung“, das andere Mal als der von dem Körper in seiner Bewegung selbst successive eingenommene Raum gelten kann. Dass der Raum des Körpers ruhe, wenn der Körper in Bewegung ist (und damit nach der eben angestellten Ueberlegung der Raum überhaupt ruhe), widerstreitet also nicht minder der Möglichkeit der Bewegung als die Annahme, dass der Raum resp. seine Teile in Bewegung seien. Die Postulate der Bewegungsmöglichkeit geraten also zunächst in eine Antinomie.¹⁾

1) Da wir hier nur vom Gesichtspunkt der Methode reden, so sei nur

Was sollen diese beiden Beispiele besagen: Sie mögen erweisen, dass die logisch-reduktive Methode, soweit sie nur von den logischen Erfordernissen einer Einzelwissenschaft, wie Geometrie oder Mechanik ausgeht auf durchaus einseitige Bestimmungen der in Betracht kommenden Begriffe führen muss; noch mehr, wenn sie, wie das zweite Beispiel zeigt, von einer einseitigen Auffassung der Erfordernisse einer Einzelwissenschaft ausgeht.

Nicht dies kann das Ziel der Erkenntnistheorie hinsichtlich unseres Problems sein, bestimmte Zweige der Wissenschaft mit einem Raumbegriff zu überwältigen, der vielleicht als logisches Erfordernis einer Einzelwissenschaft Berechtigung haben mag. Ihr ist vielmehr die (freilich weit schwierigere) Aufgabe zu stellen, jenen besonderen Interessen, in einem Raumbegriff Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, in dem sie insgesamt ihr Genüge finden können, ohne dass sich die Merkmale des Begriffes widersprechen.

Wir kommen damit zu unserer zweiten methodologischen Forderung hinsichtlich des Raumproblems, eine breitere Grundlage der Fragestellung betreffend.

Geometrie und Psychologie können mit ihren Ergebnissen, wie wir sahen, als phaenomena bene fundata zur Lösung des Raumproblems gelten. Neben sie stellen sich aber nicht minder wichtige Fundamente der Fragestellung.

Was die Religionsphilosophie betrifft, so bezeugt die Auffassung der Religion als eines sich im Laufe der Geschichte erhöhenden und vergeistigenden Lebenszusammenhangs eine fortschreitende Loslösung des Göttlichen von räumlicher Bestimmtheit. Von der fetischistischen Gottheit, die in einem bestimmten Stein sitzt, angefangen, durch jene Göttervorstellungen hindurch, nach denen die göttlichen Wesen durch gewisse, dem Menschen nicht zustehende Kommunikationsmittel einmal an diesem oder jenem Ort erscheinen, bis zu jenen Gottesvorstellungen, nach denen die Gottheit entweder an jedem Punkt des Raumes (sinnliche Allgegenwart, z. B. der

nebenbei bemerkt, dass die Existenz einer Bewegung auch ohne die Annahme eines ruhenden Raumes, rein mechanisch nachweisbar ist. Newtons Kugelexperiment.

manchiäische Gottesbegriff) oder aber überhaupt raumlos gedacht wird (so schon Augustinus) erweist sich ein Kampf des religiösen Gemütes gegen den Raum, der als ein „wohlbegründetes Phänomen“ in das Fundament der Fragestellung nach dem Wesen und der Realität des Raumes einzubeziehen ist.¹⁾

Einen ähnlichen Kampf gegen den Raum zeigt die Rechts- und Staatsgeschichte. Die Rechtsbeziehungen sowohl in staatsrechtlicher als in privatrechtlicher Hinsicht werden vom räumlichen Nebeneinander immer unabhängiger. Man denke beispielsweise an die Entwicklung des Eigentumsrechts: Das Band, das die Sache an die Person knüpft (sei es ursprünglich aus Okkupation oder Arbeit abgeleitet) gewinnt einen immer mehr räumlichen indifferenten Charakter. Im Rechte auf geistiges Eigentum ist das Objekt völlig unräumlich. Im internationalen Rechte (Völker-, Arbeiter-, Seerecht u. s. w.) löst sich das Recht von der räumlichen Grundlage eines auf einem bestimmten geographischen Territorium lebenden Volkes los. Der juristische Substanzbegriff, wie er z. B. in dem schon den Römern angehörigen Begriffe eines „nackten Eigentums“ erscheint (bei welchem Rechtsverhältnis der Eigentümer einer Sache trotz Verlust aller Bezugs- und Gebrauchsrechte der einzelnen Qualitäten der Sache dennoch „Eigentümer“ bleibt), verliert gleichfalls mehr und mehr die Beziehung auf die Räumlichkeit.²⁾

Einen Kampf gegen den Raum führt weiterhin die gesamte Kommunikationstechnik mechanischer, elektrischer, optischer und chemischer Art. Durch geeignete, den bekannten Naturgesetzen und Kräften entsprechende Kombinirung von Körpern, die selbst räumlich sind, wie Eisenbahn und Dampf, Drähten und elektrischen Wellenbewegungen des (z. Z. supponirten, Aethers) Fernrohren und Bewegungen des Lichtäthers, Prisma und Spektrum sucht der menschliche Geist den geographischen und kosmischen Raum zu überwinden, seine trennende Kraft für das geistige Leben theore-

1) Auch im Abendmahlsstreit tritt das Problem hervor.

2) Wir begnügen uns zu dem methodologischen Zwecke nur mit einigen Beispielen. Dieselben wären natürlich nach allen Richtungen hin vermehrbar. So z. B. vgl. auch Eucken, „Grundbegriffe d. G.“, S. 75.

tischer und praktischer Art immer mehr zu brechen. Allgegenwart im Geiste ist das alle diese geschichtlichen Veränderungen treibende Ideal.

Dieser gesamte Kampf des Geistes gegen den Raum hat aber ein charakteristisches Merkmal, dem auch die endgiltige Theorie vom Raum gerecht werden muss.

Seine Thatsache bezeugt, dass die Frage, ob der Raum real oder phänomenal sei, wie sie Kant gestellt hat, für die Art dieser geschichtlichen Entwicklung nicht beantwortbar ist; sie bezeugt weiterhin, dass der Gegensatz „Verstand — Sinnlichkeit“ einerseits, „empirische Realität“ — „transszendentale Idealität“ des Raumes andererseits zur Charakterisirung dieser Thatsachen unanwendbar wird.

Die geschichtlichen Thatsachen zeigen diesem schroffen Dualismus gegenüber überall eine Entwicklung. Der Raum wird im Laufe der Geschichte thatsächlich mehr in die Peripherie unseres Lebens gedrängt, er wird mehr und mehr phänomenal. Innerhalb der Erfahrung selbst, nicht erst in einer völlig leeren Welt des Intelligiblen sinkt der Schwerpunkt unseres Lebens mehr und mehr in eine unräumliche Welt.

Diese Thatsachen stehen aber nicht nur gleichberechtigt neben denjenigen, welche wie die Ergebnisse der Geometrie und die Thatsachen der Sinnesphysiologie gleichfalls Fundamente der Fragestellung bezüglich der Realität des Raumes sind, sondern sie sind ihnen primär. Weder der Geometer X noch der Physiologe Z schweben als reine Geister über dem Kulturkreis, der sie umgiebt. Die Raumvorstellungen aller Geometer sind nur ein minimales Teilchen der Gesamtraumvorstellung der Kulturepoche, in welcher sie leben; die Raumvorstellung, die sie als Geometer haben, sind nur ein Teil der Raumvorstellung, die sie als lebendige Menschen besitzen. Wie sich alle Erkenntniszwecke in dem lebendigen Ganzen einer geschichtlich bestimmten Kultur bewegen, so bewegen sich auch alle Voraussetzungen dieser Erkenntniszwecke in den Voraussetzungen jener Kultur. Sie können diesen nicht endgültig widersprechen.

Erst durch eine widerspruchslose Einordnung dieser sehr verschiedenen Raumbegriffe, die wir von diesen verschiedenen Fundamenten der Betrachtung her erreichen, in einen universalen Raumbegriff, kann das Problem eine philosophische Lösung finden. Erst hierdurch rücken die verschiedenen Betrachtungen über den Raum, die geometrische und physiologisch-psychologische, ohne ihrer Eigenart und ihrer Sondermethoden verlustig zu gehen, an die richtige Stelle. Erst von einem solchen Raumbegriff aus können die Velleitäten einseitiger Forschungsrichtungen, die mit ihren Ergebnissen die Gesamtbedeutung eines in unser gesamtes Leben so tiefeinschneidenden Faktums, wie es der Raum ist, ermessen zu können glauben, wirksam zurückgewiesen werden.

Man könnte einwenden, dass wir die Ansprüche, welche die erkenntnistheoretischen Untersuchungen bei ihrer Diskussion des Raumproblems stellen, völlig verkennen. Es handelt sich für sie eben gar nicht darum, die Bedeutung des Raumes für das Ganze unseres Lebens zur Darstellung zu bringen. Nur um den wissenschaftlichen Raumbegriff, wie ihn die Raumwissenschaft $\alpha\alpha\tau'$ ἐξοχίγν, die Geometrie und etwa noch die Mechanik voraussetzen habe, könne es sich handeln. Wir antworten: Wir geben bereitwillig zu, dass einzelne Schulen innerhalb der neuesten Erkenntnistheorie sich dieses Ziel gesteckt haben und Schlüsse aus ihren Ergebnissen auf die Bedeutung des Raumes für das Ganze unseres Lebens ängstlich vermeiden. Mit dieser Beschränkung des Zieles scheint uns aber auch das Recht verloren zu gehen, die betreffenden Forschungen als „Erkenntnistheorie“ zu bezeichnen. Sie sind mit dieser Beschränkung als Einzelabschnitte der wissenschaftlichen Methodologie zu bezeichnen. Als solche wird ihnen kein Einsichtiger volle und gebührende Achtung versagen. Die Erkenntnistheorie, wie sie die hervorragendsten Meister, vor allem aber Kant verstanden, erschöpft sich keineswegs darin, die von den positiven Wissenschaften nicht weiter untersuchten Grundbegriffe einer Prüfung auf ihren Erkenntniswert zu unterziehen, sondern sie sucht die weit umfassendere (bei der meist stillschweigend in jenen neueren Untersuchungen vorausgesetzten Ueberzeugung, dass die wissenschaftliche Erkenntnis

den Hauptwertmesser des Lebens repräsentire, sogar allumfassende) Frage zu lösen, was wir erkennen können und was nicht. Man erinnere sich nur, welche Schlüsse Kant in seiner praktischen Philosophie und in seiner Theologie auf seine vorzüglich mathematisch orientirte Aprioritätslehre gebaut hat,¹⁾ man ermesse die Summe der Bedeutung, welche diese Schlüsse für das Ganze unseres Lebens besitzen, so wird man kaum sagen können, dass unsere Besorgnis, es möchte von einem Einzelpunkte her viel zu direkt die Gesamtheit des Lebens auch hinsichtlich des Raumes einseitig determinirt werden, umsonst wäre. Wir wollen, um dies zu beweisen, gar nicht auf die ungeheuer tiefgreifende Wirkung verweisen, welche diese Theorie vom Raume in Schopenhauers Deutung des Lebens als eines traumhaften Daseins gehabt hat oder welche Wirkungen sie innerhalb der Geschichte der neueren Theologie entfaltet hat: Vor falscher Anwendung ist ja zuletzt keine Theorie gesichert. Aber auch nur um der Möglichkeit einer solchen vorzubeugen, dringen wir darauf, dass nicht nur die verschiedenen Wissenschaften, innerhalb deren das Räumliche eine Rolle spielt, sondern auch die Entwicklung der verschiedenen Lebensgebiete, wie wir es vorher angedeutet haben, daraufhin angehört werden was sie über sein Wesen zu sagen haben.

b. Das Problem der Zeit.

Auch hinsichtlich des Zeitproblem es ist wie beim Raumproblem einerseits mehr Einheitlichkeit des Verfahrens, andererseits eine breitere Grundlage der Fragestellung zu gewinnen.

Vor allem ist das anerkannte Primat des Zeitbegriffs vor dem Raumbegriff, die Erkenntnis, dass die Zeit der umfassendere Begriff ist, der auf die räumlichen Dinge und ihre Bewegungen und auf die unräumlichen Vorgänge des Seelenlebens gleichmässig an-

1) So nimmt z. B. der zuerst bei Gelegenheit der transszendental-ästhetischen Probleme zur Geltung gelangende Begriff des „Reinen“ in der Ethik u. s. w. unvermerkt eine ethisch-religiöse Bedeutung an. Rein wird hier etwa: Unbeschmutzt von Empfindung. Aehnlich auch der in dieser Hinsicht vieldeutige Begriff des „Sinnlichen“, der „Sinnlichkeit“.

wendbar ist, für die Frage des Wertverhältnisses von Natur- und Geschichtswissenschaft nutzbar zu machen. Auch wo der Satz, dass wir auch eines Raumteles (wie z. B. beim Ziehen einer Linie) nur successive inne werden können, nicht Beistimmung findet,¹⁾ muss doch zugegeben werden, dass der Raum nur eine Art eines Zeitverhältnisses, nämlich eine Art der Gleichzeitigkeit repräsentirt. Hieraus folgt jedoch mit Notwendigkeit, dass die Wissenschaft, deren Wirklichkeit vorzüglich in der Form der Zeit gegeben ist, gleichfalls eine umfassendere Wirklichkeit zum Objekte hat als die Wissenschaft, deren Objekt vorzüglich im Raume liegt. In der That finden wir, dass die Natur (im Sinne eines Systems räumlicher Körper hier genommen), neben anderen Merkmalen auch jenes hat, ein historischer Begriff zu sein; wie sich die Menschen zu verschiedenen Zeiten die Natur dachten, wie sie dieselbe ansahen, wie sie ihr gegenüber fühlten, zeigen uns die Geschichte der Naturwissenschaft, der Naturanschauung, des Naturgefühls. Wie sie selbst ein Ausschnitt des Ganzen des Menschheitslebens ist, so sind jene Disziplinen Sonderdisziplinen der Geschichte.²⁾ Hiermit bleibt die durchaus eigentümliche Aufgabe der Naturwissenschaft als Ganzes und in ihren einzelnen Disziplinen durchaus bestehen. Nur ihre Kompetenz, die sie im Ganzen der Aufgabe, eine Weltanschauung zu bilden, besitzt, erhält innerhalb der Gesamtkompetenz der Wissenschaft überhaupt zu diesem Zwecke einen anderen Ort. Sie rückt, ihrer grossen Bedeutung für das Leben unbeschadet, hinsichtlich dieser Aufgabe an die zweite Stelle.

Was nun — um von dieser kursorischen Bemerkung auf unser Thema zurückzukommen — das Verfahren der transszendentalen Methode hinsichtlich des Zeitproblems betrifft, so ist auch hier darauf zu dringen, dass die psychologische Untersuchung nicht in der schon öfters in dieser Schrift kritisirten Art und Weise von der transszendentalen völlig losgelöst wird. Auch die Zeitvorstellung

1) Vgl. Wundt, Physiologische Psychologie II, S. 409—431.

2) Vgl. hierzu die äusserst treffende Kritik derjenigen, welche der Geschichte den Charakter einer Wissenschaft absprechen wollen, bei Rickert „Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft“, S. 67.

des eine Bewegung messenden Mechanikers muss, wenn sie mehr sein will als eine reine Fiktion eine psychische Thatsache sein. Der Begriff einer reinen (oder leeren) stetigen, gleichförmigen Zeit muss als Ideal erfasst werden, dem seine psychische Thätigkeit zustrebt. Als solches ist jener Begriff nie völlig, sondern immer nur approximativ darstellbar; aber nur soweit er darstellbar ist, soweit ihm also eine wirkliche Vorstellung entsprechen kann, ist er im Erkenntnistreben wirksam, macht er bestimmte Erkenntnisse „möglich“. Genau soweit ist aber jene Zeitvorstellung, welche die Tendenz hat, jenen Begriff zu verwirklichen, eine spezifische Ausgestaltung der „rechten“ Zeitvorstellung überhaupt, die ihrerseits auf weit breiterer Basis als jener, welche die Unterlage der transszendentalen Methode bildet, zu gewinnen ist. Denn auch hier finden wir ein ähnliches Phänomen wie vorher beim Raume. Eine Art von Kampf der Wissenschaften und Lebensgebiete um das Wesen der Zeit. Wo das Interesse auf Inhalt und Wert der zeitlichen Vorgänge gerichtet ist, ist es zunächst naheliegender, in der Zeit eine blossе Eigenschaft der Vorgänge zu sehen, nicht aber eine selbständige Anschauung; die Zeit erscheint hier mit den realen Vorgängen viel zu eng verwachsen, durch ihre Qualität viel zu sehr bedingt, als dass eine reale Trennung derselben von diesen möglich wäre. Alles hat hier „seine Zeit“, wie die Sprache treffend diese Seite der Zeitvorstellung wiedergiebt. Auch Einheit und Kontinuität der Zeit erscheinen von anderen wohlbegründeten Daten her keineswegs als so von vornherein einleuchtende Eigenschaften der Zeit, als es der einseitig transszendentalen Betrachtung erscheint. Was zunächst die Einheit betrifft, so bedarf es z. B. für den Historiker, der die geschichtlichen Zusammenhänge verschiedener Völker studirt, erst einer eindringenden synchronistischen Arbeit¹⁾, bis er jenem Postulat von der Einheit der Zeitvorstellung zu genügen vermag. Ja man wird sagen dürfen, dass eine von der thatsächlichen historischen Arbeit als Datum ausgehende Reduktion des Zeitbegriffes eher auf die Annahme einer Vielheit von nebeneinanderherlaufenden Zeiten stiesse. Die liebevolle Versenkung in die

1) Man vergleiche mit dieser Lage des Historikers unser Pendelbeispiel.
Scheler, Methode.

geschichtlichen Zusammenhänge der Thaten, Zustände und Ereignisse innerhalb einzelner Völker, welche zu geschichtlichem Verständnis so unumgänglich notwendig erscheint, würde durch jenes Postulat, sofern es die ganze Breite der geschichtlichen Arbeit beherrschen wollte, unmöglich gemacht werden. Einseitige universalgeschichtliche und vergleichend-geschichtliche Bestrebungen wären die eine mögliche Wirkung des zu direkt von der Voraussetzung der Mechanik auf die Geschichtswissenschaft übertragenen Postulates; die andere mögliche Wirkung wäre eine Geschichtsauffassung im Style Hegels, d. h. eine Universalgeschichte, die trotz des Anspruches auf diesen Titel sich damit begnügt, aus einem in extensiver wie in intensiver Hinsicht gleichmässig unzulänglichem Material die logischen Lebensmomente einer einzigen Weltidee herauszudeuten. Dass trotzdem als endgültiges Ideal auch den Historiker die „Einheit der Zeit“ beherrscht, gestehen wir hierbei gerne zu. Die gewaltige Thatsache der vergleichenden Geschichtsforschung mit ihren Unterabteilungen, der vergleichenden Sozial-, Sprach-, Religions-, Sitten- und Kunstgeschichte, die seit Ranke längst zu einem festen, methodischen Gesichtspunkt gewordene Art, den Einfluss der Weltverhältnisse auf die vorzüglich politische Geschichte hervorzuheben, die das neunzehnte Jahrhundert in den verschiedensten Formen beherrschenden Bestrebungen, eine Universalgeschichte anzubahnen, bezeugen genugsam die gewaltige Tendenz, die in der realen Arbeit auf jenes Ideal hin lebt. Aber gleichwohl besitzt die Vorstellung einer Mehrheit von Zeiten innerhalb der Geschichtswissenschaft nicht nur den ja allseitig zugestandenen Wert einer psychologischen Thatsache (wie dies beispielsweise am deutlichsten in der pathologischen Erscheinung des sog. Doppelichts hervortritt), sondern auch den Wert einer Erkenntnisart, welche innerhalb der Geschichtswissenschaft die notwendige Voraussetzung zur Erreichung jenes höchsten Ideals bildet. Auch die Kontinuität der Zeit ist, wenn man völlig unvoreingenommen Rückschlüsse zieht, wie die Zeit vorgestellt werden müsse, wenn der Historiker in seinen Zeitbegriffen im Rechte sein soll, keineswegs im selben Sinne selbstverständlich, als es erscheint, wenn man von den Daten

der mathematischen Chronometrie ausgeht. Dies bezeugt die Art, wie der Historiker von „verschiedenen Zeiten“, von „Perioden“, insbesondere aber von der „Gegenwart“ redet, deutlich genug. Letztere ist ihm kein ausdehnungsloser Punkt, sondern eine breite Fläche des Lebens und Wirkens. Es ergibt, wie wir bei Augustinus¹⁾ und Schopenhauer finden, eine ganz bestimmte Wertung der Geschichte, wenn jene an der mathematischen Chronometrie gewonnene Zeitanschauung auf die Geschichte ohne weiteres übertragen wird. Hinter uns die nichtseiende Vergangenheit, vor uns die nichtseiende Zukunft und wir selbst dauernd („nunc stans“) in einem wesenlosen Punkt, einem Nichts stehend, das Gegenwart heisst!²⁾ Man sieht daraus, wie notwendig es ist, unsere erkenntnistheoretische Zeitauffassung auch von anderen Daten her mitbestimmen zu lassen. Man sage nun nicht etwa, diese historischen Zeitbegriffe, „verschiedene Zeiten“, „Perioden“, „Gegenwart“ seien nur willkürliche, subjektive Abgrenzungen, die für die Frage nach dem Wesen der Zeit gar keine Bedeutung haben. Dass sie von der spezifisch mathematisch-orientirten Zeittheorie her als solche erscheinen, daran ist ja gar kein Zweifel. Trotzdem sind sie mehr als „psychische Thatsachen“, als Daten einer bloss psychologischen Zeittheorie. Denn auch sie bedingen eine Erkenntnisart, eben die historische; auch sie müssen in der Bestimmung des Rechtsbestandes einer Zeitauffassung ihre Stelle finden. Auch besagte die bloss Formel, sie seien „nur“ subjektiv um so weniger, als ja auch nach der transszendentalen Methode, wie wir sahen, die Zeitanschauung, die sie normirt, eine Realität im erkennenden Bewusstsein haben muss, wenn sie Erkenntnis irgend welcher Art „ermög-

1) Siehe Confessiones, Kap. 11.

2) Diese Uebertragung ist um so verkehrter, als man von einer „Gegenwart“ innerhalb des mathematischen Zeitkontinuums streng genommen nicht reden kann. „Eben so ist (sagt Sigwart mit Recht, Logik II S. 87) der Gegensatz zwischen dem Einen gegenwärtigen Momente, der ist, sowie der Zukunft, die noch nicht ist, erst auf dieser Beziehung des Begriffes des Seins zu dem in der Zeit Vorgestellten gegründet; abgesehen von dieser Beziehung ist uns die Zeit ein gleichmässiges Kontinuum ohne diesen hervorspringenden Punkt.“

lichen“ soll. Das reduktiv von der Thatsache der geschichtlichen Arbeit her gefundene Ideal einer Zeitauffassung findet sich gleichfalls nur approximativ verwirklicht. Es enthielte in sich eine ganz bestimmte eindeutige Abgrenzung der „Gegenwart“, als eines Begriffes, der die jeweilig noch nicht geschichtlichen Lebenszusammenhänge umfasst, bestimmte, absolut eindeutige Perioden der Zeit u. s. w. Thatsächlich vollzieht die geschichtliche Wissenschaft nur Annäherungen an dieses Ideal, genau so wie die mathematisch-chronometrische Arbeit nur Annäherungen an das Ideal einer gleichförmigen, kontinuierlichen, einheitlichen u. s. w. Zeit. Die Zeitideale hier und dort sind zunächst (d. h. am Ausgangspunkte) der philosophischen Arbeit gleichberechtigt, sind wohlbegründete Daten. Die philosophische Zeittheorie hat die Aufgabe, sie widerspruchslos in einem universalen Zeitbegriff zu vereinigen. Sie wird (es ist in dieser Abhandlung über die Methode nicht unsere Aufgabe, die Theorie selbst näher zu entwickeln) beide Zeitauffassungen als spezifische Ausgestaltungen einer rechtmässigen Zeitvorstellung zu begreifen suchen müssen.

Auch auf die Frage Realität — Phänomenalität der Zeit fällt von dem breiteren Fundamente der Untersuchung her ein neues Licht. In die Form jenes schroffen Dualismus „empirische Realität“ — „transszendentale Idealität“ der Zeit lassen sich eine ganze Fülle von thatsächlichen und wohlbegründeten Verfahrensweisen der Wissenschaft und des Lebens nicht einordnen. In der Besinnung des Individuums wie in der Völker- und Menschheitsbesinnung, wie sie uns die Geschichte zeigt, begiebt sich das täglich neue Wunder einer selbst zeitlichen Ueberwindung der Zeit. Durch psychische Thätigkeiten, welche eine ihnen nachfolgende Betrachtung selbst als zeitlich ausgedehnt und in eine Zeitreihe eingeordnet vorfindet, heben wir die zeitliche Verschiedenheit zweier oder mehrerer Vorstellungen, Gefühle, Strebungen auf. Dieses „Aufheben“ ist aber in doppeltem Sinne der Grade fähig: einerseits hinsichtlich der Länge der Zeit, die wir durch die gedächtnismässige Besinnung überwinden, andererseits hinsichtlich des Masses an Lebendigkeit, mit welchem sich die erinnernde

Vorstellung der erinnerten annähert. Die Geschichte der Geschichtswissenschaft zeigt uns die Entwicklung der realen Mittel (der historischen Methoden), durch welche die Zeitüberwindung nach der extensiven und intensiven Richtung hin wächst; sie zeigt uns das eigenartige Oxymoron, dass im Laufe der Zeit die Zeit ihre trennende Kraft mehr und mehr verliert und so phänomenaler wird.¹⁾ Darum kann es auch hier nicht heissen, dass wir uns in der Erfahrung sozusagen mit Haut und Haaren innerhalb der Zeit befänden und nur in Hinsicht auf ein völlig leeres, negatives intelligibles Ich „tempus continens“ wären. Durch unsere historische Bildung drängen Gedanken und Lebenszusammenhänge aus sehr verschiedenen Zeiten gleichzeitig aufeinander; sie macht uns innerhalb der Erfahrung mehr oder minder zeitüberlegen. Nicht ausserhalb, sondern in der lebendigen Umfassung der geschichtlichen Erfahrung werden wir Herren der Zeit. Ihre Phänomenalität ist wie die Phänomenalität des Raumes eine ideale Aufgabe, deren immer nur relative Durchführung unserem freien Thun obliegt.

Von einer nur relativen Durchführung sprachen wir. Denn es muss gegen die Behauptung, die Zeit sei phänomenal (im Sinne der Schule Kants) festgehalten werden, dass auch die geistigen Akte, durch welche wir jene Ueberwindung der Zeit vollziehen, selbst in der Zeit erfolgen.²⁾ Zwar können wir auch die Inhalte dieser wieder so zusammenfassen, dass wir die Zeit, in der sie zunächst gegeben waren, überwinden und so in infinitum; trotzdem verliert der jeweils übergreifende Akt niemals seinen zeitlichen Charakter völlig. Wir können uns dieses Verhältnis schematisch am besten so vorstellen, dass wir das bekannte Bild der Zeit als

1) Wir sind uns hierbei wohl bewusst, dass Fortschritt und Stabilität der geschichtlichen Wissenschaft vielfach auch vom Zufall „Entdeckung neuer Quellen“ u. s. w. abhängt. Auch Kongenialität einer Zeit zum Verständnis einer anderen spielt eine grosse Rolle, wengleich nicht vergessen werden darf, dass die Geschichte der Geschichtsauffassungen Einseitigkeit in dieser Hinsicht immer mehr ausschliesst. Dass das angegebene Moment trotzdem bestehen bleibt, kann dabei keinen Zweifel dulden.

2) Vgl. hierzu die treffende Kritik der Zeitlehre Kants bei Bergmann „Untersuchungen über Hauptpunkte der Philosophie“, S. 263 u. s. w.

einer Linie heranziehend, die Zeiten der Besinnungsakte als Parallelen zur Grundlinie eines gleichschenkligen Dreiecks vorstellen; die Spitze wird innerhalb der Erfahrung niemals erreicht.

Neben diese und ähnliche Daten, welche wir als Teil eines Fundamentes für die philosophische Zeittheorie aus den logischen Erfordernissen der Geschichtswissenschaft gewinnen, stellen sich jedoch noch eine Fülle von Thatsachen der Geschichte des Geisteslebens nichtwissenschaftlicher Art. Einige Andeutungen hinsichtlich der Religion mögen hier genügen.

Innerhalb der Religion sind es vorzüglich der Begriff eines „ewigen Lebens“, das Problem, ob sich die Gottheit ihrem Wissen nach zu Vergangenheit und Zukunft gleichmässig¹⁾ oder ungleichmässig verhält, das Problem, wie ein ausserzeitliches Wesen in die Zeit wirken könne, die Frage, welche Bedeutung der stets zeitfeindlichen Mystik im Ganzen der Religion zukommen dürfe, welche in der endgültigen Zeittheorie eine bestimmte Lösung zu finden haben. Die verschiedenen Ansprüche des charakteristischen Lebensgebietes der Religion müssen, wie wir dies im Allgemeinen schon vorher zeigten, auch hier selbständig gehört werden.²⁾ Theologische Schöpfungen, welche etwa auf Grund einer Zeittheorie, welche allein auf chronometrischen Lehrsätzen aufgebaut ist, diese Probleme so beantworten wollen, dass sie diese Theorie ohne weitere Kritik aus dem eigenen Arbeitsgebiet heraus zur Beantwortung benutzen, verkennen völlig den wahren methodischen Gang, welchen die Lösung der Frage zu nehmen hat. Sie begeben sich in die Gefolgschaft einer Sonderdisziplin, wo es ihre Aufgabe gewesen wäre, auch ihrerseits einen Teil des Fundamentes für die letzte Synthese herbeizuschaffen.

c. Das Problem des Ich oder der Persönlichkeit.

Das Ich deduzirte die transszendentale Methode, wie wir sahen, aus der Möglichkeit gegenständlicher Erkenntnis. Als solches er-

1) Wie beispielsweise Augustin lehrt.

2) Ein Muster solcher selbständigen theologischen Untersuchung über den Zeitbegriff findet sich bei R. R o t h e, Theologische Ethik I. Bd. S. 263 u. s. w.

gab es sich als der Begriff einer ihrer Identität gewissen beziehenden Thätigkeit. Das Mass von psychischer Verwirklichung, welches dieser Begriff im realen Seelenleben auf den verschiedenen Gebieten menschlicher Thätigkeit gefunden hat oder finden kann, sollte hierbei nicht weiterer Diskussion unterliegen. Ebenso wenig sollte ein Schluss von dieser Einheit des Bewusstseins auf eine reale Substanz, als deren Funktionen die einzelnen seelischen Thätigkeiten begriffen werden müssten, erlaubt sein. Würde im ersteren Falle die Methode psychologisch, so im zweiten Falle transszendent; in beiden Fällen gäbe sie ihren spezifischen Charakter auf. Diesen drei Möglichkeiten gegenüber dringen wir auf eine vierte Möglichkeit der Behandlung des Problems, die geeignet ist, die Einseitigkeiten, in welche die drei genannten Methoden verfallen müssen, zu vermeiden. Die diese vierte Möglichkeit einer Methode umschreibenden Forderungen sind kurz gesagt folgende zwei: Es darf erstens die psychologische und die transszendentale Methode nicht endgültig, sondern nur vorläufig getrennt werden; beide Betrachtungsweisen führen letzten Endes auf ein und dieselbe Realität; sie nähern sich ihr nur von verschiedenen Seiten her. Es muss zweitens nicht nur von der Frage nach der Möglichkeit gegenständlicher, wissenschaftlicher Erfahrung, sondern von der Frage nach der Möglichkeit einer zusammenhängenden geistigen Welt, wie wir sie in dem Leben grosser historischer Persönlichkeiten verwirklicht finden, ausgegangen werden.

Erklären wir diese Sätze näher! Das Ich im transszendentalen Sinne ist seinem Realitätswerte nach ein Begriff, ein einzelner Bewusstseinsinhalt neben anderen im Bewusstsein des Erkenntnistheoretikers. Ein wirkliches Ich sucht dieser Begriff nicht und kann er nicht treffen. Denn nach unserer inneren Erfahrung und der objektiven Erfahrung an Anderen kann es keinem Zweifel unterliegen, dass sehr viele unserer Bewusstseinsinhalte nicht durchgängig auf einander bezogen werden, ja dass das „Ich denke“ keineswegs alle seelischen Akte begleitet.¹⁾ Finden wir ja im

1) Kants eigenes Schwanken bezeugt das Oder in dem Satze: „Der Gedanke: diese in der Anschauung gegebenen Vorstellungen gehören mir ins-

Phänomen des Doppelichs sogar zwei Reihen von Vorstellungs-, Gefühls- und Willenszusammenhängen ausgebildet, deren Glieder niemals auf einander bezogen werden. Doch diese Erscheinung ist nur ein pathologischer Grenzfall, dem sich auch die normale Wirklichkeit des Seelenlebens vielfach annähert. Wir Alle haben ja schon die Erfahrung gemacht, dass Gedankenzusammenhänge, die wir lange mit uns herumtrugen, plötzlich aufeinander bezogen, uns etwas ganz Neues zu eröffnen schienen. An jener Norm einer transszendentalen Einheit des Bewusstseins gemessen trüge jeder von uns so viele Ichs mit sich herum, als er noch nicht aufeinander bezogene Vorstellungs- und Willenszusammenhänge besitzt. Eine Gesellschaft, welche in starker geistiger Wechselwirkung lebt, könnte eventuell mit mehr Recht als ein Ich gelten, als ein stumpfsinniges Individuum. Auf alle Fälle — dies galt es nur zu zeigen — verhält sich die transszendentale Bewusstseinsseinheit der Wirklichkeit des Seelenlebens gegenüber absolut indifferent. Der ungeheuer vielfältige Kampf logischer und sittlicher Natur, in und durch welchem die Persönlichkeit ihre Einheit behauptet, ist jener Norm, welche nicht einmal nach der realen Möglichkeit ihrer Durchsetzung fragt, völlig gleichgültig. Damit ist ihr aber doch gerade dies gleichgültig, worauf es ernstlich gesprochen doch allein ankommen kann. Der Rechtsstand des Bewusstseins, den die Methode in ihrem Begriffe des Ich über dem psychisch Wirklichen errichtet, schwebt so hoch über diesem, dass sich ihm die denkbar stärkste wirkliche Einheit eines Bewusstseins kaum mehr annähert als ein persönlicher Bewusstseinszustand, den wir in der unzusammenhängenden Ideenflucht des Irren vorfinden. Da weiterhin von jeglichem Inhalt des Bewusstseins bei der Konstituierung dieser Einheitsnorm abgesehen wird, so muss auch das seelische Material seiner Qualität und Quantität nach, an welchem die Einheit verwirklicht werden soll, als völlig gleichartig hingenommen werden. Was wäre aber etwa die Einheit des Bewusstseins eines Menschen, der — um eine hübsche Fiktion Ludwig gesamt zu, heisst demnach soviel, als: ich vereinige sie in einem Bewusstsein oder kann sie wenigstens darin vereinigen“. Kr. d. r. V. § 16.

Bussés, („Philosophie und Erkenntnistheorie“) anzuführen — stets auf ein und dieselbe Empfindung hinstarrte? Wir fordern deshalb, dass die Einheit des Bewusstseins nicht auf transszendentallogische Weise als ein blosser leerer Begriff aufgesucht wird, sondern gesucht wird als eine reale, wirksame Einheit, die in der Fülle der kämpfenden Tendenzen des geistigen Lebens sich durchzuarbeiten strebt.¹⁾ Und hierbei kommen wir zur Interpretation unseres zweiten Satzes. Mit einem Ich, das lediglich eine zusammenhängende, wissenschaftliche Erfahrung ermöglichte, wären die Ansprüche, die wir an eine philosophische Theorie der Persönlichkeit zu stellen haben, lange nicht erschöpft. Die Frage hat vielmehr zu lauten: Wie ist eine zusammenhängende geistige Welt in der Form einer personalen möglich? So wird dieses Problem nur durch eine viel breitere Fundirung der Fragestellung lösbar. Die wissenschaftliche Erfahrung ist nur ein Teil einer zusammenhängenden geistigen Welt. Jedes erkennende Ich ist zugleich ein sittlich handelndes, zugleich ein Ich, das sein Verhältnis zum Ganzen des Universums, dessen letzten Ursprung und Zweck zu bestimmen hat. Ob sich in diesen vielfältigen Aufgaben mit ihrem zunächst so heterogenen Charakter dennoch eine wirksame, alle Vielheit der Thätigkeit umspannende, inhaltvolle Einheit behauptet, ist die grundlegende Frage. Ob die wissenschaftlich erkennende, die in den Lebenskämpfen zu sittlicher Entscheidung berufene, die ihr Verhältnis zur Gottheit suchende Persönlichkeit eine inhaltvolle Identität mit sich selbst behaupten kann, welche charakteristische Gestaltung die Begriffe „Wissenschaft“, „Sittlichkeit“, „Glaube“ annehmen müssen, wenn dies möglich sein soll, ist zu fragen. Darin liegt schon die weitere Behauptung ausgesprochen, dass wir uns nicht bloss mit soviel Persönlichkeit begnügen dürfen, als uns die Antwort auf die Frage nach der realen Möglichkeit von gegebenen Werkzusammenhängen, wie wissenschaftliche Erfahrung, technische, künstlerische, politische Kultur u. s. w. übrig lassen mag. Vielmehr wird auch Inhalt,

1) Diesem Zwecke dient innerhalb der neueren Litteratur vor allem Euckens Werk „Die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und That der Menschheit.“

Grenzen und Verbindung dieser Werkzusammenhänge selbst eine charakteristische Bestimmung erhalten müssen, wenn sie als Ganzes als in einer personalen Form erlebbar vorgestellt werden sollen. So kann z. B. die sittliche Persönlichkeit letzten Endes nicht an „objektiven Werten“ im Sinne der Ethik Wundt's gemessen werden. Die Form eines möglichen persönlichen Lebensinhalts ist eine Grenze aller Werte und bleibt es auch dann, wenn wir dem Begriffe eines „objektiven Wertes“ im Gegensatze zu den rein subjektiven Auffassungen des Wertbegriffes, wie sie zur Zeit gang und gäbe sind, unsere Zustimmung zollen.

d. Das Problem der Kausalität.

Wie einseitig die erkenntnistheoretische Rangordnung der verschiedenen Elemente des Begriffes der Kausalität vollzogen wurde, bezeugt am besten die Geschichte der Kausalitätstheorie. Sehen wir aber auf die Motive zu dieser Einseitigkeit, so bemerken wir bald, dass der Grund zu den unzulänglichen Bestimmungen des Begriffes stets darin gelegen war, dass der Begriff von seiner Bedeutung in einer besonderen Wissenschaft her nach seinen gesamten erkenntnistheoretischen Rechte ermessen werden sollte. So hat z. B. Spinoza bekanntlich seine Theorie der Kausalität einseitig an der Geometrie gebildet. Die Art, wie ein Dreieck seine Winkelsumme von 180° bedingt, d. h. das Verhältnis von logischem Grund und logischer Folge ward ihm vorbildlich für alle Art von Kausalität. Hume, dessen Blick (wie das Billardspiel beweist) vorzüglich auf die gleichförmige Folge der äusseren Naturerscheinungen gerichtet war, fixirt nicht minder einseitig innerhalb der Kausalität die zeitliche Succession und bekämpft, da hier ein Band zwischen Ursache und Wirkung nicht wahrnehmbar ist, den Gedanken des Wirkens überhaupt, trotzdem er bei der psychologischen Erklärung der Vorstellung des Wirkens auf das Gefühl der inneren Nötigung resp. dessen Verlegung in die äusseren Sinnesthatsachen zurückgreift, gerade hiermit aber doch zugesteht, dass wir innerhalb der Vorstellungsprozesse selbst ein Wirken erleben. Kant, der seinen Kausalbegriff an der mathematischen Naturwissenschaft

gebildet hat, deren Gesetze gegenüber aller empirischen Gleichförmigkeit eine eigentümliche Präzision und Gewissheit zeigen, fixirt mit Hume die zeitliche Folge und die Gesetzmässigkeit, die ihm aber auf Grund ihrer völligen Ausnahmslosigkeit auf den apriorischen Charakter des Kausalbegriffes zu deuten scheint. Der Idee des Wirkens einerseits, dem logischen Elemente des Kausalbegriffes andererseits, welches schon aus der quantitativen Identität der Ursache und Wirkung hervorgeht, trägt er hierbei wieder um keine Rechnung.

Diesen Beispielen gegenüber, die noch zu vermehren wären, glauben wir eine andere Art der Methode bei Behandlung des Problems empfehlen zu dürfen.

Ohne den als letztes erkenntnistheoretisches Ziel unumgänglichen Gedanken, dass es nur einen rechtmässigen Kausalbegriff giebt, aufzugeben, müssen wir uns doch der Vorstellung zu entschlagen suchen, dass innerhalb der verschiedenen Gebiete der Erkenntnis der Kausalbegriff völlig gleiche Funktionen auszuüben habe und dass wir, wenn wir etwa nach der Möglichkeit der mathematischen Naturwissenschaft fragen und unter jenen spezifischen Erkenntnisbedingungen auch den Begriff einer streng gesetzmässigen Succession von Erscheinungen finden, damit den alleingültigen und deshalb auch auf alles übrige Erkenntnisstreben ohne weiteres anzuwendenden Kausalbegriff gefunden hätten. Unser Erkenntnisvermögen und die Grundbegriffe, welche es konstituieren, lässt sich auch hier, wie wir dies im allgemeinen schon vorher sahen, viel weniger leicht von dem Inhalt der realen Arbeit, in welcher es funktioniert, loslösen, als es Zeiten erscheinen mochte, deren erkenntnistheoretische Bestrebungen auf einer weit schmaleren Basis der wissenschaftlichen Kultur begründet waren. Ist es aber einmal anerkannt — und dies ist ja der Boden, auf dem wir uns gemeinsam mit der transszendentalen Methode bewegen — dass uns das Erkenntnisvermögen nicht im Sinne eines festen Datums „gegeben“ ist, dass wir vielmehr seinen Inhalt erst aus seinen Leistungen zu entziffern haben, so wird es zu unserer Aufgabe, aus der gesamten Breite der wissenschaftlichen Arbeit heraus, nicht aber aus einem blossen Ausschnitt dieser Arbeit die Grundfunktionen desselben zu bestimmen.

Wie notwendig es ist, in dieser methodischen Frage baldigst zu einer Entscheidung zu kommen, das zeigt am besten das nach allen Richtungen hin schwankende Urteil über das Verhältnis des Kausalbegriffes zur Geschichtswissenschaft. Schopenhauer erklärt uns, die Geschichte sei nur ein „Wissen“, keine Wissenschaft; denn da Wissenschaft stets ein System von Urteilen sein müsse, welche die Fixirung notwendiger und allgemeingültiger Gesetze zum Inhalt habe, die Geschichte ihr Interesse aber stets auf das Einmalige, Singulare gerichtet habe und richten müsse, dessen Konstatirung nicht Wissenschaft sei, so habe sie auf diesen Namen keinen Anspruch. Aus je einer der Schopenhauer'schen Prämissen und je einer eigenen ziehen andere Parteien wunderlicherweise Schlüsse, die einerseits zu einander, andererseits zu Schopenhauers Denkweise in schroffem Gegensatze stehen. Mit Schopenhauer einer Meinung, dass die urteilsmässige Fixirung von Gesetzen des Geschehens wesentliches Merkmal aller wissenschaftlichen Thätigkeit sei, darin dagegen im Widerspruche mit ihm, dass die methodologischen Grundsätze einer Wissenschaft aus ihren bisherigen Leistungen abzunehmen seien, folgert der Positivismus eines Comte und Buckle (in Deutschland neuerdings Lamprecht), dass die Geschichte erst eine „Wissenschaft“ werden müsse, indem sie sich die Auffindung von historischen Gesetzen zur Aufgabe mache. Im Einverständnis mit Schopenhauer, dass die methodologischen Prinzipien einer Wissenschaft nur aus deren wirklicher Arbeit gewonnen werden könnten, darin dagegen im Widerspruche mit ihm, dass die gedankliche Fixirung von Gesetzen ein wesentliches Merkmal wissenschaftlicher Erkenntnis sei, folgern Windelband, Rickert, Simmel, dass die Geschichte schon in ihrem derzeitigen Bestande eine Wissenschaft sei und dass es demgemäss zwei Arten von Wissenschaft, „Gesetzes- und Ereigniswissenschaften“ geben müsse.¹⁾ Wurde von den Vertretern der letzteren Ansicht (S. z. B. „Die neue historische Methode“ von Prof. Dr. G. v. Below,

1) Wir haben die Gegensätze natürlich nur in dieser konstruktiven Form dargestellt, wissen dabei jedoch sehr wohl, dass es sich hierbei um mehr handelt als um einen Syllogismus.

Historische Zeitschrift Bd. 81) Lamprecht (mit Recht) vorge-
worfen, er wolle die Geschichtswissenschaft einseitig in das Joch
der Naturwissenschaft spannen, so hat Lamprecht neuerdings
(Siehe Die kulturhistorische Methode, Berlin 1900, R. Gärtner's
Verlag) auf die Bestrebungen von Windelband und Rickert
folgende Antwort erteilt, die wir nur deswegen in ihrem vollen
Tenor hierher setzen, weil sie ein Bild von der Begriffsverwirrung
gibt, welche nicht etwa bloss bei Lamprecht, sondern überhaupt
hinsichtlich der Aufgabe der Erkenntnistheorie in unserer Frage
herrscht: „Man kann dogmatisch erklären, die singuläre Seite der
Vorgänge sei in der Geschichte unter allen Umständen die wesent-
liche; da ihr Erfassen nur auf dem Wege der Idee erfolgen könne
und die Ideen der Annahme einer historischen Kausalität aus-
schliessen (!), so sei eben die gewöhnliche herkömmliche Logik,
welche auf dem Kausalitätsgesetze beruht (!), für die Geschichte
nicht anwendbar und es müsse deshalb deren Gültigkeit bestritten(?)
und eine neue, der Geschichte in Singulärauffassung und damit
allen Geisteswissenschaften genügende Logik erst erfunden (!) werden.
Diesen Ausweg hat neuerdings ein Philosoph in der That vorge-
schlagen; er braucht wohl nicht erst kritisirt zu werden.“ (A. a. O.
S. 24). Es ist ohne weiteres selbstverständlich, dass „diesen Aus-
weg“ kein „Philosoph“ vorgeschlagen hat, dass nur ein ganzes
Bündel hier nicht entwirrenswerter Missverständnisse Lamprechts
den wunderlichen Satz erklärt. Aber gleichwohl ist die Aeusserung,
gerade weil sie von einem Laien in philosophicis stammt, eminent
bezeichnend für einen nicht nur scheinbaren, sondern wirklichen
Missstand auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie. Unsere herrschende
Erkenntnistheorie und insbesondere der Kausalbegriff ist in der
That so einseitig an der Naturwissenschaft orientirt, dass ein extremer
Neuerer auf dem Gebiete der Geschichtswissenschaft es nicht ohne
jegliche Berechtigung als das Nonsens „der Erfindung“ einer
neuen „Logik“ hinstellen kann, wenn man nichts Anderes er-
strebt, als eine reduktive Fixirung der geschichtswissenschaftlichen
Erkenntnismittel auf Grund der realen historischen Arbeit. Dass
das Sonderelement der „Gesetzmässigkeit in der Folge von Er-

scheinungen“ im Kausalbegriff gleichfalls keine höhere erkenntnistheoretische Dignität aufzuweisen hat, als jene, welche sich aus einer logischen Reduktion aus einem abgesteckten Kreise der realen Arbeit der Wissenschaft ergibt, dass es demgemäss durchaus gegen die logische Gerechtigkeit verstiesse, im Ganzen der Erkenntnistheorie dem einen Arbeitskreise eine Determination der Denkformen zuzugestehen, welche man dem anderen versagt, dies wird leider nicht nur von Lamprecht und von Schopenhauer¹⁾ verkannt, sondern von einem weiten Kreise der Erkenntnistheoretiker des neunzehnten Jahrhunderts.

Auf der anderen Seite jedoch ist es nicht minder zu Missverständnissen führend, wenn wir, wie es in neuester Zeit vielfach geschieht, von einer „Logik der Geisteswissenschaften“ oder Geschichtswissenschaften reden hören. Zunächst erscheint diese Bezeichnung freilich nur als ein Name, der wohl geeignet ist, den Blick auf ein grosses Desiderat der Erkenntnistheorie zu lenken. Insofern mag er cum grano salis Anwendung finden. Aber niemals darf sich hinter ihn der mehr oder weniger klare Gedanke verstecken, dass es eine selbständige „Erkenntnistheorie der Geisteswissenschaft“ gäbe, die zu Erkenntnismitteln völlig anderer Art führe als die übrige Erkenntnistheorie. Ein derartiger Schein ist von jenen Männern, welchen wir neben Diltheys ausgezeichnetem Werke noch am meisten für das erkenntnistheoretische Verständnis der Geschichtswissenschaft verdanken — wir meinen Windelband und Rickert — in der That nicht immer vermieden worden. Vorzüglich scheint Rickert in seinen Schriften „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“, „Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft“ von der Kausalitätslehre Kants bei seinen Feststellungen auszugehen, obgleich er sich völlig deutlich über diesen Punkt nicht ausspricht. Verhalte es sich so oder so: Auf alle Fälle

1) Schopenhauer hat zu seinem Schlusse von der Apriorität des Kausalbegriffes auf die Identifikation von Wissenschaft und Gesetzeswissenschaft um so weniger Recht, als seine Ableitung der Apriorität des Begriffes aus dem Schlusse von der Empfindung auf deren Ursache (Aussenwelt) das spezifische Element einer Gesetzmässigkeit von Successionen nicht einschliesst.

könnte jene Theorie Kants — wie wir schon an früherer Stelle angedeutet haben mit der Behauptung, die Geschichte habe es vorzüglich mit dem wertvollen Einzelnen, Singulären zu thun, sei aber dennoch eine Wissenschaft, nicht in logische Uebereinstimmung gebracht werden. Denn ist einmal der Satz anerkannt: Realität hat nur das gesetzmässig Bestimmte — eine unumgängliche Folge der Erkenntnistheorie Kants — so hiesse eben, das einmalig Individuelle suchen soviel als Fiktionen, Irreelles suchen, was nicht nur nicht der Gegenstand einer Wissenschaft, sondern nicht einmal der Gegenstand eines „Wissens“ (im Sinne Schopenhauers) sein könnte.¹⁾

Durch nachträgliche Corallaria — sozusagen — wird es kaum möglich sein, die Erkenntnistheorie der transszendentalen Methode eine geschichtswissenschaftliche Bedeutung zu geben. Der Fehler reicht hier bis in die Grundkonzeption hinein. Nur wenn im Sinne, den unser Begriff der „Arbeitswelt“ bezeichnet, von vornherein eine breitere Basis als Ausgangspunkt für die erkenntnistheoretische Arbeit gewonnen wird, können auch die innerhalb der verschiedenen Erkenntnisgebiete vorzüglich in Anwendung kommenden Elemente des Kausalbegriffs zum widerspruchslosen Augleich in einer philosophischen Theorie der Kausalität gebracht werden. Dann erst kann sich auch zeigen, ob und wieweit der Bestandteil der Gleichförmigkeit in den Begriff aufgenommen werden kann, welche Stelle das logische Element des „a durch b“, das metaphysische Element des „Wirkens“ in ihm zu finden hat. Besonders wird der Begriff der Gleichförmigkeit eine den wahren Bedürfnissen der verschiedenen Erkenntnisgebiete entsprechende genauere Spezifikation finden müssen. Zwischen der einzelnen isolirten Thatsache, welcher wir durch das innere und äussere Wahrnehmungsurteil gewiss werden, und dem strengen Naturgesetz, hat schon die neuere logische Forschung, dem Bedarf der Statistik, der Ökonomie, der Sprachwissen-

1) Die Frage zu prüfen, ob die Windelband-Rickert'sche Unterscheidung Ereignis- und Gesetzeswissenschaft wirklich mit dem Gegensatz Geschichts- und Naturwissenschaft identifizirt werden kann, behalten wir uns für eine besondere Arbeit vor.

schaft (Lautverschiebung) entsprechend den Begriff eines „empirischen Gesetzes“ gestellt. Die Art der Gleichförmigkeit, welche vorzüglich der Historiker durch den Begriff des „Typus“ zu fassen strebt, wartet dagegen noch trotz Vorarbeiten, die sich besonders in B. Erdmanns Logik I. Bd. finden, auf eine genauere erkenntnistheoretische Fixirung. Insbesondere sind die Erkenntnisformen, durch welche wir das entschieden Einmalige, dennoch aber Allgemeine in der „typischen Persönlichkeit“ zu fassen vermögen, aus der Praxis bedeutsamer Darstellungen zu entwickeln. Bei allen diesen Bestrebungen aber muss der Satz gelten, dass eine „exakte“ Erkenntnistheorie nicht diejenige ist, welche möglichst gelassen wissenschaftliche Ergebnisse an dem Begriffe des mathematisch fixirbaren Naturgesetzes misst, sondern diejenige, welche die tatsächlichen Erkenntnisformen, welche sich in der thätigen Wissenschaft fruchtbar erwiesen haben, möglichst eindeutig und scharf zu bestimmen vermag.

III. Darstellung und Kritik der psychologischen Methode.

1. Darstellung der psychologischen Methode.

Nicht von der Methode der Psychologie als einer Einzelwissenschaft haben wir in diesem Teile zu handeln, sondern von der psychologischen Methode innerhalb der Philosophie, resp. von jenen methodologischen Richtungen, welche entweder gemässiger die Psychologie als Grundwissenschaft aller philosophischen Disziplinen oder radikaler als die einzig wissenschaftliche Philosophie überhaupt bezeichnen. Dass es eine mächtige Denkrichtung, welche diesen methodologischen Standpunkt heute einnimmt, giebt, dass trotz aller mannigfachen Unterschiede in der Behandlungsweise der Probleme hier eine typische Forschungsrichtung vorliegt, brauchen wir dem Kundigen wohl kaum zu erweisen. Es genüge auf die Namen Lipps, Laas, James, Avenarius, Cornelius hinzuweisen, um zunächst eine oberflächliche Andeutung auf die Denkrichtung

zu geben, auf deren Darstellung es uns in diesem Abschnitte ankommt. Freilich muss es auch hier genügen, ein Durchschnittsbild der Methode zu entwerfen. So allein gewinnen wir für unsere Kritik ein festes Objekt.

Die Hauptthese, welche die psychologische Methode innerhalb der Philosophie aufstellt, kann man zunächst in dem Satze zusammenfassen: Alles, was uns als ein irgend wie Gegenständliches, Wirkliches gegeben ist, seien es Körper, Traditionen, einzelne seelische Vorgänge, Wissenschaft, Kunst, Religion sind Bewusstseinsthatsachen, deren wir durch Erfahrung gewiss werden. Alle philosophische Betrachtung, nenne sie sich Erkenntnistheorie, Logik ¹⁾, Ethik, Aesthetik, Metaphysik kann keine andere Aufgabe haben, als bestimmte Thatensreihen des Bewusstseins zu konstatiren, zu beschreiben, zu klassifiziren und ihre Genesis kausal zu erklären.²⁾ Wer etwas von der Philosophie fordert, was über jene Aufgabe hinausgeht, bewegt sich letzten Endes stets in Fiktionen. Wer etwa sagte, die Philosophie hätte die Aufgabe, das allem besonderen Sein zu Grunde liegende Sein zu erforschen, muss zugeben, dass auch das Sein zunächst ein Bewusstseinsinhalt ist und dass die genaue Konstatirung dessen, was wir mit dem Urtheile „Es giebt ein Sein“ meinen und die genetische Erklärung, wie wir auf diese Aussage gelangen, die einzige Aufgabe sein kann, welche die Philosophie hier besitzt. Wer dagegen sagte, die Philosophie sei die Wissenschaft von den Prinzipien der wissenschaftlichen Erkenntnis, kann wiederum nicht umhin, zugeben zu müssen, dass sowohl die Erkenntnis wie ihre Prinzipien entweder leere Worte sind oder Thatens des Bewusstseins. Wiederum kann die Philosophie keine andere Aufgabe haben, als die jenen Worten zu Grunde liegenden Thatens möglichst genau herauszustellen und die Art und Weise, wie sie im einzelnen Bewusstsein resp. im Bewusstsein der Gattung allmählig geworden sind, zur Darstellung zu bringen. Daran

1) Vgl. hierzu Lipps „Thatens des Seelenlebens“, S. 3.

2) Wir wählen für unseren Zweck die weitere Formel, wohlwissend, dass einzelne Anhänger dieser Denkrichtung, z. B. Avenarius, Cornelius sich mit der „möglichst einfachen Beschreibung“ begnügen.

ändert sich auch nichts, wenn man die Philosophie als die Wissenschaft von der „Geltung“, resp. der sachlich-inhaltlichen Bedeutung jener Prinzipien definirt. Denn auch diese Geltung resp. Bedeutung muss eine irgendwie festzustellende Eigenschaft jener Bewusstseinsthatsachen sein. Ein freischwebendes „Gelten“, das nicht letzten Endes eine klar und deutlich zu umschreibende Thatsache des Bewusstseins wäre, ist nur eine Fiktion. So kann beispielsweise die Logik nicht als die Lehre von „den normativen Gesetzen des Denkens oder die Lehre, wie richtig gedacht werde“¹⁾ bezeichnet werden; denn da wir immer richtig denken in dem Masse, als wir denken“²⁾, d. h. eben nicht andere seelische Inhalte erleben, genügt es, die Logik als die Lehre von den „Formen und Gesetzen des Denkens“³⁾ zu bezeichnen. „Die Frage, was man thun solle, ist immer zurückführbar auf die Frage, was man thun müsse, wenn ein bestimmtes Ziel erreicht werden solle; und diese Frage ist wiederum gleichbedeutend, wie das Ziel *thatsächlich* erreicht werde“⁴⁾. So sind Logik, Ethik, Aesthetik ein Teil der Psychologie.

Das Gleiche gilt jedoch nicht minder für Metaphysik und Religionsphilosophie. Denn, „was aus sittlichen Forderungen für die Denknötigungen sich ergeben kann, ist selbst Gegenstand der Erkenntnis, nur nicht der Erkenntnis der Natur, sondern jener auf Psychologie beruhenden Art der Erkenntnis, für die es gleichgiltig ist, ob man sie als Metaphysik oder als Religionswissenschaft bezeichnen will“⁵⁾. Wollte man aber dem entgegenhalten, diese Wissenschaften handelten doch davon, wie sich das seelische Leben zur Erreichung bestimmter Ideale, z. B. Wahrheit, das Gute, Schöne, Erkenntnis und Erlebnis der Gottheit bestimmen könne, so würde man vergessen, dass auch diese Ideale und Zwecke, wenn sie nicht leere Worte sein sollen, eben erfahrbare Thatsachen des Bewusstseins sein müssen und sich als solche beschreiben und in ihrer Ge-

1) Siehe „Grundzüge der Logik“ von Th. Lipps, Verl. von L. Voss, 1893.

2) Siehe a. a. O.

3) Siehe a. a. O.

4) Siehe a. a. O.

5) Siehe Lipps „Grundthatsachen des Seelenlebens“, S. 404.

nesis erklären lassen müssen. Auch der Gedanke, das subjektiv Erlebte auf eine gemeinsame Norm zu beziehen, ist entstanden aus „ursprünglichen Thatsachen, psychomechanischen Einbildungen, sozialen Bedürfnissen“. ¹⁾ Für eine teleologische Ableitung gemeinsamer Fundamente des logischen, sittlichen, ästhetischen Urteils aus bestimmten Idealen ist hier nirgends Raum. Denn alle jene Τέλη, seien es Begriffe wie Wahrheit etc. oder Werkzusammenhänge wie mathematische Naturwissenschaft, „Erfahrung“ (im Sinne der Transszendentalphilosophie) treffen wir nie abgelöst von einem lebendigen Bewusstsein an; dennoch könnten sie sich nur in dieser Abgelöstheit dazu eignen, dem Bewusstsein entgegengesetzt zu werden; diese Entgegensetzung wäre aber notwendig, wenn die Leistungsfähigkeit und die Erkenntnismittel des bewussten Seelenlebens an ihnen gemessen werden sollten. Insbesondere ist aber hervorzuheben, dass sich die kritische und psychologisch-genetische Methode nicht insofern unterscheiden, dass beide auf verschiedenen Wegen zur Lösung derselben Probleme schritten, sondern so, dass die letztere Methode ein Mehr zu leisten hat, indem sie sich nicht damit begnügt, bei den verschiedenen Prinzipien und Axiomen deren tatsächliches Gelten zu statuieren, sondern noch hierüber hinaus nach der Genese jenes Geltens forscht (Laas). Da demgemäss, wenn die sog. kritische Methode zu Ende ist, die Aufgaben der genetischen erst recht eigentlich beginnen, kann von einer Konkurrenz beider im Grunde überhaupt keine Rede sein; vielmehr ist die genetische Methode der Begriff einer Methode, welcher die Aufgabe der sog. transszendentalen als Teilinhalt in sich fasst. ²⁾

Diese Sätze gelten insbesondere auch für jeglichen Apriorismus. Soweit von einem solchen die Rede sein kann, ist nur von keimartigen Anlagen der Organisation des menschlichen Geistes (sei es nun, dass diese eine transszendentalpsychologische oder eine physiologische Deutung finden) ernstlich zu sprechen. Ein apriorischer Begriff, der nur „gälte“, ohne innerhalb der prinzipiell erfahrbaren Welt ein wirkliches Fundament zu besitzen, ist eine blosser Fiktion.

1) E. Laas, Vierteljahrsschr. f. w. Th. VIII. Jahrg. I, 1.

2) E. Laas a. a. O.

In diesem nativistischen (und dies heisst eben einzig möglichem Sinne) kann aber von einer Trennung zwischen einer apriorischen Form und einem empirischen Inhalt keine Rede sein. Die Empfindung ist nicht mehr und nicht minder a priori als Raum und Zeit. An allen der Erkenntnis dienenden Gebilden des Seelenlebens findet sich ein subjektiver und objektiver Faktor. Hierbei kann jedoch eine keimartige Anlage der Seele, welche sich der ontogenetischen Betrachtung als ein a priori erweist, für die phylogenetische Betrachtung dennoch als eine Kumulation vererbter Erfahrungen gelten.

Der Ausgangspunkt der philosophischen Arbeit, welcher im Gegensatz zur transszendentalen Methode, wie wir sahen, hier nicht ein von dem lebendigen Bewusstsein abgelöstes Werk, heisse es mathematische Naturwissenschaft oder sonst wie, sein kann, ist letzten Endes stets das Jetzt und Hier des lebendigen Bewusstseins selbst. „Der assoziative Zusammenhang mit meinem, der unmittelbaren Gegenwart und dem räumlichen Punkte, auf dem ich stehe, angehörigem Empfinden macht allein, dass es für mich noch ausserdem, was ich jetzt gerade erlebe, festgegründete Wirklichkeit giebt. Mein Jetzt und Hier ist der letzte Angelpunkt für alle Wirklichkeit, also für alle Erkenntnis. Angenommen der Zusammenhang mit diesem Punkte wäre zerrissen, die Kontinuität der Persönlichkeit aufgehoben, so wäre die ganze sonstige Erfahrungswelt für uns eine Fiktion, in der wir uns behagen, deren Inhalte wir für Momente wirklich glauben könnten, die aber immer wieder in Nichts zerränne, gleich einem schönen und in sich wohl zusammenhängendem Traume im Momente des Erwachens“. ¹⁾ (Lipps, a. a. O., S. 400). Darum kann z. B. keine Rede davon sein, dass das Gesetz als Bedingung der Realität oder gar = Realität zu setzen wäre. „Das Vergleichungsurtheil, (durch das wir doch allein uns der Gesetzmässigkeit eines Vorgangs versichern können), ist ein sekundäres

1) Der Transszendentalphilosoph würde sagen: „ein wohlzusammenhängender Traum“ ist eben eine *contradictio in adjecto*. Denn Traum ist der Traum eben nur vermöge seines Mangels an gesetzmässigem Zusammenhang. Besässe er diesen Zusammenhang, so wäre er eben kein Traum, sondern Wirklichkeit.

Produkt aus verschiedenen in Beziehung gebrachten Wahrnehmungsurteilen“ (a. a. O. S. 406). Das letztere ist der letzte Tragbalken aller Realität. Wer im Sinne der transszendentalen Methode den Versuch machte, Gesetzmässigkeit als Bedingung der Realität zu behaupten, „gliche demjenigen, der es unternähme, einen Körper dadurch in der Luft festzuhalten und ihn vor dem Falle zu bewahren, dass er einen anderen ebensowenig unterstützten daran bände“. (S. a. a. O. S. 406). Was immer sich als Realität behaupten will, dem liegt gleichsam die Beweislast ob, sich an den momentanen Bewusstseinszustand anzuknüpfen. Es ist Nichts, solange es dies nicht vermag. Was wir so gewöhnlich „Wirklichkeit“ nennen, sind im Grunde nur mit einer bestimmten Empfindung, resp. mit einem Komplexen solcher verbundene Erwartungsgefühle, einen neuen Seeleninhalt zu erleben. Das „wirkliche Ding“, womit wir einen optisch wahrgenommenen Gegenstand bezeichnen, hat seine empirische Basis in der thatsächlich bewussten Erwartung, eine Tast-, Geschmacks-, Geruchs-, Gehörs-Empfindung zu erleben, wenn wir bestimmte Bedingungen erfüllen.

Das Verfahren jedoch, vermittels welcher wir unsere so im allgemeinen umschriebene Aufgabe erfüllen können, ist Selbstbeobachtung¹⁾, Analyse des Beobachteten und kausale Reduktion, welche die Genesis des erfahrungsmässig Gegebenen zu begreifen sucht. Ob wir hierbei Begriffe und Grundsätze, welche dem Zwecke der Erkenntnis dienen, sittliche Wertschätzungen, ästhetische Empfindungen, religiöse Anschauungen oder Gefühle vor uns als gegebenes Material haben, ist gleichgültig.

Dass, was die Selbstbeobachtung betrifft, der gesamte Seeleninhalt nicht als Objekt herausgestellt werden kann, indem das beobachtende Ich stets hinter das Beobachtete zurückweicht, kann hierbei zu einer abschliessenden Substanziierung eines letzten Ich oder zu der Behauptung der Identität beider keinen Anlass geben.

1) Die experimentelle, objektive Methode der Psychologie, fällt bei aller Anerkennung ihrer Leistungen innerhalb der Psychologie selbst, für die methodologische Frage der Philosophie naturgemäss ausserhalb unserer Betrachtung.

Vielmehr gelten die Worte Ziehens („Psycho-physiologische Erkenntnistheorie“, S. 1): „Ein $\pi\omicron\upsilon$ $\sigma\tau\omega$ werden wir niemals finden. Wir jagen auf unseren Vorstellungen und Empfindungen dahin. Weder können wir ihnen in die Zügel fallen noch aus dem Wagen, in dem wir vorwärts fliegen, herausspringen, um den Zuschauer zu spielen. Jeder Gedanke über unsere Vorstellungen ist eine neue Vorstellung. Indem wir den Augenblick a erhascht zu haben glauben, sind wir eine Beute des Augenblicks b.“

Die Analyse der Komplexe, welche wir in uns vorfinden, hat auch hinsichtlich der philosophischen Probleme darauf auszugehen, aus möglichst einfachen, elementaren Thatsachen jene Komplexe zu begreifen. Es muss zwar gegenüber der atomistischen Psychologie eines Condillac festgehalten werden, dass uns ursprünglich nicht die Elemente, sondern die Komplexe gegeben sind und dass wir diese demgemäss aus Empfindungen, resp. anderen seelischen Elementen (wo solche Anerkennung finden) nicht zusammzusetzen vermögen. Es sind nicht reale Teile, die wir durch unsere Analyse erhalten, sondern Abstraktionen des zerlegenden Denkens. Aber es bleibt das Ideal der Logik, Erkenntnistheorie, Ethik etc., die diesen Namen zu Grunde liegenden seelischen Thatsachen aus den jeweilig angenommenen Elementen, womöglich aus einem einzigen, in ihrem vollen Bestande zu begreifen.

Die Reduktion ist gegenüber jener der transszendentalen Methode hier nicht logischer, sondern kausaler Art. Nicht eine Darstellung, wie sich die Erkenntnisbegriffe und Maximen in zeitloser Logik folgen, kann Aufgabe z. B. der Erkenntnistheorie sein, sondern die Aufgabe ist diese, zu zeigen, wie sich die thatsächlichen Auffassungsweisen der Wissenschaft ihrem allgemeinsten Begriffe nach in der realen seelischen Erfahrung gebildet haben. Soweit hier die individuelle Erfahrung nicht ausreicht, kann auch Gesellschaftswissenschaft und Völkerpsychologie zur Erklärung der Phänomene herangezogen werden.

Der diese letztere Aufgabe leitende Begriff ist der Begriff der Entwicklung. Das logische Subjekt, das sich entwickelt, muss durch psychologische Analyse des gegebenen Seelenlebens gefunden und

umschrieben werden. So finden wir z. B. in uns unter anderen Thatsachen die Tendenz vor, Gesetze der Erscheinungen zu suchen, zugleich den festen Glauben, dass sich solche auf allen Gebieten des Seins und Geschehens finden lassen. Wie diese Tendenz und dieser Glaube sich im Laufe der Zeit innerhalb des universalen psychischen Seins, sodann im individuellen Bewusstsein entwickelt hat, ist die von der Philosophie zu stellende Frage.

2. Kritik der psychologischen Methode.

A. Ihre berechtigten Momente.

Dass die psychologische Methode innerhalb der Philosophie gegenüber der transszendentalen oder kritischen ein unangreifbares Recht besitzt, hat unsere Kritik der transszendentalen Methode schon an verschiedenen Punkten hervorzuheben gesucht. Auch haben wir in unserer historischen Darstellung zur Genüge gesehen, dass Kant selbst folgerichtig auf die psychologische Deutung seiner Ergebnisse nicht verzichten kann, dass auch die Meinung, man könne erst nach Vollendung der erkenntnistheoretischen und ethischen Aufgabe dem Apriorismus noch anhangsweise eine psychologische Deutung geben, deswegen falsch ist, weil die erkenntnistheoretische Aufgabe selbst zu ihrer Lösung psychologischer Voraussetzungen nicht missen kann. Der allen unseren kritischen Bemerkungen gemeinsame Gedanke war hierbei dieser, dass alle Erkenntnisprinzipien theoretischer und praktischer Natur, die völlig abgesehen von aller psychischen und historischen Thatsächlichkeit lediglich „gelten“ wollen, mit dem scheinbaren Gewinn, sich hierdurch ausserhalb der kritischen Kompetenz von Psychologie und Geschichte begeben zu haben, zugleich die Ratio ihres Daseins, welche nur in einer thatkräftigen, realen Einwirkung auf den thatsächlichen Erkenntnisprozess einerseits, dem wirklichen sittlichen Lebenskreis von Menschen andererseits bestehen kann, verlustig gehen. Im Gegensatze zu dieser Berührungsfurcht der transszendentalen Methode vor den realen, psychischen Bedingungen, unter denen allein ein wirkliches Erkenntnisstreben und ein sittliches Handeln „möglich“ ist („möglich“ im Sinne des allein

berechtigten Begriffes dieses Wortes), dringt die psychologische Methode mit Recht darauf, dass die Wirklichkeit aller dieser Prinzipien nachgewiesen werden müsse, sofern dieselben nicht logische Luftgebilde sein wollen. Die Prüfung der Art und Weise, wie sie hierbei das Wort „psychische Thatsache“ versteht, behalten wir uns freilich für eine später folgende Ueberlegung vor. Hier gilt es zunächst die berechtigten Momente der Methode anzuerkennen.

Aus demselben Grunde hielten wir in unserer Kritik dem logischen Reduktionsverfahren, wie es die transszendentale Methode bethätigt, die Notwendigkeit eines kausalen Reduktionsverfahrens entgegen. Das erstere, so sahen wir, verdoppelt unnötig den Erkenntnisprozess; es fügt zu den psychisch-realen, logischen Gründen, welche die historischen Denker zu ihren wissenschaftlichen Resultaten führten, noch „geltende“ Gründe hinzu; und da die Ergebnisse der Wissenschaft, von denen dort ausgegangen wird, zugleich immer als Gründe neuer Ergebnisse aufgefasst werden können, so erhalten wir zwei nebeneinander herlaufende Erkenntnisprozesse desselben Inhalts, von denen jedoch nur einer real ist.¹⁾ Zugleich, so sahen wir, gelangt die logisch-reduktive Methode zu einer Ablösung des wissenschaftlichen Denkprozesses von den übrigen realen Kulturpotenzen nichtintellektueller Art. Einer solchen Ablösung tritt die psychologische Methode durch ihre Festhaltung eines kausalen Reduktionsverfahrens mit Recht entgegen. Ihr ist das Denken und Erkennen eine „psychische Thatsache“ unter anderen; sie sieht es stets in lebendiger Wechselwirkung mit den übrigen seelischen Vorgängen. Sie bezeugt deshalb überall, wo sie in tüchtiger Weise gehandhabt wird, ein ungleich feineres Verständnis für Ueberzeugungen und psychische Mächte nicht intellektueller Art als die transszendentale Methode. Man lese nach, was uns Lipps („Grundthatsachen des Seelenlebens“, S. 402, 403) oder James in seinem Werke „Der Wille zum Glauben“, (Stuttgart 1899) über das Verhältnis von Glau-

1) Die praktische Logik dieses Verhältnisses zeigt sich bei einem Vergleich der neueren naturwissenschaftlichen Litteratur und der transszendental-philosophischen Litteratur nicht zum Vorteil der Philosophie deutlich genug.

ben zum Erkennen zu sagen hat, um sich davon zu überzeugen. Viel zu tief zeigt das kausalreduktive Verfahren Denken und Erkennen in den seelischen „Gesamthaushalt“ (um ein Wort von Lipps zu gebrauchen) verschlungen, um der Behauptung einer völligen Heterogenität der spezifisch logischen Gewissheit von andersartiger Gewissheit Raum zu lassen. „Man kann sie (d. h. die sittliche oder religiöse Ueberzeugung) „subjektiv“ nennen. Aber auch damit ist nicht allzuviel gesagt. Auch all unser Erkennen ist subjektiver Natur, insofern es selbstredend aus den Gesetzen des Erkennens, wie sie in unserer Natur liegen, hervorgeht.“ (Siehe a. a. O. S. 403). Auch wo die immanente Logik der Methode zunächst ein uns wertvolles Gut wie z. B. unser Freiheitsgefühl im Handeln zu vernichten scheint, kann dies nur auf nicht genügend konsequente Anwendung derselben geschoben werden. Ist doch auch dies Freiheitsgefühl eine psychische Thatsache und bedarf als solches nicht minder der psychologischen Erklärung wie jede andere Thatsache des Bewusstseins. Nur durch das von dieser Methode verpönte Messen der einen Bewusstseinsthatsache an der andern (z. B. des Freiheitsgefühls an dem Freiheitsbegriff etc.) scheinen die ungereimten Resultate sich zu ergeben, welche ihr oft von anderen methodologischen Standpunkten aus vorgeworfen werden. Ob freilich diese Art, das psychische Sein wie auf eine Fläche zu legen und es hier in seiner lebendigen Wechselwirkung zu betrachten, endgiltig den philosophischen Problemen der Erkenntnistheorie u. s. w. genügen kann, ist Sache einer später folgenden Betrachtung.

Durch eben diesen letztgenannten Charakterzug vermeidet die psychologische Methode auch jenen voreiligen Abschluss in der Bestimmung des Erkenntnisvermögens, den wir an der transszendentalen Methode tadelten. Die völlige Ablösung der mathematischen Naturwissenschaft, resp. der „Erfahrung“ (als Erfahrungswissenschaft) vom lebendigen Bewusstsein, wie sie die transszendentale Fragestellung nach der „Möglichkeit“ beider vollzieht, mussten auch wir ungerechtfertigt halten. Die Denk- und Erkenntnisformen, welche sich als schöpferisch für den historischen Zustand eines Teiles der

Wissenschaft¹⁾ erwiesen haben, sind noch lange nicht identisch mit dem Erkenntnisvermögen überhaupt.

Eine Kritik weiterer Erkenntnisversuche und Erkenntnisse von dem auf diese Weise gewonnenen Begriffe des Erkenntnisvermögens her stösst schon auf jenen Sondergebieten, auf denen die transszendentale Methode selbst erbaut ist, aufs härteste zusammen mit der Fortschrittstendenz und dem wirklichen Fortschritt der positiven Wissenschaft; noch mehr, wenn jener kritische Anspruch auf das Ganze der Wissenschaft geht, völlig unleidlich, wenn er auf das Ganze der Kultur und des Lebens sich richtet. Die „absolute Evidenz“, welche die Ablösung jener Resultate und die Messung des lebendigen Bewusstseins an ihnen rechtfertigen sollte, erwies sich uns hierbei als weder vorhanden, noch als genügender Grund zum Rechte dieser Messung, selbst wenn sie vorhanden wäre. Die Thatsache der Wissenschaft selbst, vorzüglich die Thatsache der Geschichtswissenschaft des neunzehnten Jahrhunderts, aber auch der empirischen Naturwissenschaft hat das Mass der transszendentalen Erkenntnisprinzipien durchbrochen. Nur die vielfach geübte Zurückhaltung ihres kritischen Anspruches kann die Fremdheit dieser Erkenntnistheorie zur thätigen Wissenschaft unserer Zeit verdecken. Indem die psychologische Methode ihr Augenmerk auf die psychisch-thatsächlichen Erkenntnisformen richtet und hierbei liebevoll auf die spezifischen Bedürfnisse der Einzelwissenschaften einzugehen weiss²⁾, sorgt sie mächtig für ein Offenhalten der erkenntnistheoretischen Probleme und entgeht jener Erstarrung der Begriffe „Erkenntnisvermögen“ und „Wissenschaft“, welche die transszendentale Methode vollzog. Auch gegenüber jener besonderen Form der transszendentalen Methode, welche das „Prinzip möglicher Erfahrung“ zum Leitstern für die philosophische Arbeit erhebt, übt sie treffende Kritik. Innerhalb jener Erfahrung, die,

1) Denn auch der weitere Begriff der Erfahrungswissenschaft ist hier = Naturwissenschaft.

2) Als ein Musterbeispiel für eine derartige Behandlungsweise der Logik kann Benno Erdmanns „Logik“ (Bd. I) gelten.

wie wir sahen, zwischen der Erfahrung des täglichen Lebens und der Erfahrungswissenschaft als halbreifes Produkt sich bewegt, unterscheidet sie schärfer jenen Teil, dessen wir unmittelbar gewiss werden, und jenen anderen, der uns erst durch eine lange und schwierige begriffliche Arbeit der Wissenschaft vermittelt wird. Dass aber jene unmittelbare Erfahrung zu Prinzipien ihrer Möglichkeit etwa des apriorischen Begriffes einer gesetzmässigen Succession bedürfe, davon kann, wie Geschichte und Völkerpsychologie, welche Disciplinen uns die Entwicklung des Begriffes aufzeigt, keine Rede sein. Aber auch als Erkenntnismittel, als welches der Begriff stets nur in einem minimalen Ausschnitt der Menschheit, der gelehrten Welt, psychische Thatsächlichkeit besass, finden wir ihn einer immer weiteren Umformung und Verfeinerung unterworfen, welcher Prozess durch eine dogmatische Fixirung einer besonderen Entwicklungsphase nicht aufgehalten werden kann. Das Schwanken der transszendentalen Methode, welche den Begriff der Erfahrung das eine Mal als Thatsache, das andere Mal als Norm und Ideal nimmt, je nachdem das Bedürfnis des Beweises es erheischen mag, wird hier durch eine eindeutige Erklärung, dass es Wissenschaft überhaupt nur mit Thatsachen zu thun habe, abgebrochen. Ist aber die reine Thatsächlichkeit der Erfahrung nur einmal zugegeben und jenes ungreifbare, sich unter dem Zugriffe des Denkens fort und fort verwandelnde Begriffsgepenst der transszendentalen „Erfahrung“ verseheucht, so fliesst auch sofort ein weit reicherer und mannigfaltigerer Inhalt in diesen neuen Erfahrungsbegriff ein. Jetzt mögen die lebendigen Individuen unserer Kultur als Typen in den mannigfachsten Stufen ihres Seins, als Kinder und Erwachsene, als Frau und Mann, als gesund und krank u. s. w., sowie der bunte, reiche Seeleninhalt von Völkern und Zeiten ihre Erfahrungen aussprechen, resp. durch objektive Monumente aller Art sich abfragen lassen. Prinzipien „aller möglichen Erfahrung“ zu finden, erweist sich vor dem ungeheuren Reichtum dieser lebendigen Welt bald als ein allzukühnes Beginnen. Nicht nur der Empfindungsinhalt, sondern auch der Grundriss, die Form der jeweiligen Erfahrung erweist sich dem

Wechsel unterworfen, wie wir dies für das Kausalgesetz und das formale Sittengesetz in dem vorigen Abschnitt angedeutet haben.

So werden wir das bisher Gesagte zusammenfassend nicht umhin können, der psychologischen Methode in wesentlichen Punkten Anerkennung zu zollen. Ob sie freilich hinsichtlich nicht minder wesentlicher Momente den Ansprüchen der philosophischen Probleme gerecht wird, lehre die folgende Betrachtung.

B. Die unberechtigten Momente der psychologischen Methode.

a. Der Begriff der Bewusstseinsthatsache und die Grenzen der Selbstbeobachtung.

Nichts ist bezeichnender für die methodologische Lage der heutigen Psychologie als der Umstand, dass sie ihr Objekt als eine Einzelwissenschaft nicht zu bestimmen vermag. „Bewusstsein“, so hören wir vielfach, ist ein undefinirbarer Begriff; ein gemeinsames Gattungsmerkmal für die Einzelobjekte der Psychologie existirt nicht. Das Bewusstsein, dessen Thatsachen die Psychologie betrachtet, umfasst im Grunde alle mögliche Realität, es ist selbst die Urthatsache und daher begreiflicher Weise nicht definirbar. Die nächste logische Folge wäre demgemäss, dass die Psychologie als die Wissenschaft von den Thatsachen des Bewusstseins = Wissenschaft überhaupt wäre, die Wissenschaft im Sinne des griechischen *φιλοσοφία*. Dieser grotesken Konsequenz (grotesk vorzüglich deswegen, weil die Wissenschaften in ihrer tausendjährigen Entwicklung bis vor kurzer Zeit diese ihre Eigenschaft, Psychologie zu sein, nicht bemerkt haben) sucht man nicht minder begreiflicher Weise zu entgehen. Da aber ein Merkmal des Objektenkreises, mit dem sich die Psychologie beschäftigt, nicht angebar ist, auch die Bezeichnung der Art, wie wir die psychologischen Objekte erfahren, als einer „inneren Erfahrung“¹⁾ auf die Bewusstseinsthatsache der räumlichen Empfindung und Wahrnehmung

1) So z. B. Lipps, *Grundl. des Seelenl.* S. 3. Siehe dagegen die berechtigten Einwürfe Wundts, „*Grundriss der Psychologie*“, S. 2.

offenbar nicht zutrifft, hilft man sich vielfach mit der Auskunft, die Psychologie sei die Wissenschaft von der Gesamterfahrung, dieselbe von einem bestimmten „Standpunkt“ oder „Gesichtspunkt“ aus betrachtet.¹⁾ Als dieser „Gesichtspunkt“ wird sodann weiterhin das „Subjekt“ angegeben, auf welches bezogen die hinsichtlich ihres objektiven und subjektiven Charakters primär²⁾ neutralen Erfahrungsthatfachen die Eigentümlichkeit annehmen, psychologische Thatfachen zu sein. Andererseits wird die psychologische Erfahrung als die „unmittelbare“ der naturwissenschaftlichen als der „mittelbaren“ entgegengestellt, die erstere auch als „anschaulich-konkret“, die letztere als „begrifflich-abstrakt“ bezeichnet. Wir halten diese Abgrenzungsversuche der Psychologie von den übrigen Wissenschaften für undurchführbar. Was zunächst den besonderen „Gesichtspunkt“ der Bezogenheit der Erfahrungsthatfache auf das „Subjekt“ betrifft, so hätte dieser Gedanke nur Sinn, wenn das Subjekt einen ausserhalb aller Erfahrung gelegenen Beziehungspunkt bildete. Dieser Satz folgt analytisch aus dem Begriff der „Beziehung“: Das Beziehungszentrum, auf das ich eine Sache beziehe, kann nur ausserhalb der Sache gelegen sein, sofern ich nicht die Sache minus des in ihr selbst gelegenen Beziehungszentrums und d. h. eben nicht die ganze Sache beziehen will. Die Gesamterfahrung kann auf das Subjekt, sofern dieses selbst eine Erfahrungsthatfache sein soll, nicht bezogen werden; denn es könnte in diesem Falle immer nur die Gesamterfahrung minus der Erfahrungsthatfache des Subjekts auf das Subjekt bezogen werden, d. h.

1) Wir betrachten diese Ansicht Wundts deshalb besonders, weil sie innerhalb der mannigfaltigen Definitionsversuche der Psychologie (soweit die eindeutige Definition der Psychologie als der Wissenschaft von den Aeusserungen der Seele nicht mehr Anerkennung findet) immerhin noch die einleuchtendste darstellt. Auch die Definition der Psychologie durch Avenarius wird durch das Folgende mitgetroffen.

2) Wie man freilich diese noch nicht subjektiv und noch nicht objektiv gewordenen Thatfachen solche der „Erfahrung“ nennen könne, ist uns unfindlich. Mit dem allgemein gebräuchlichen Sinn dieses Wortes, der doch ein irgendwie vorgestelltes Subjekt, das erfährt, voraussetzt, hat dieser Begriff wenigstens so gut wie Nichts mehr gemein.

es wäre in diesem Falle eben nicht die Gesamterfahrung, sondern nur ein Teil derselben auf das Subjekt bezogen. Stände es aber so, so wäre es unbegreiflich, warum wir gerade den Erfahrungsinhalt „Ich“ oder „Subjekt“ fixiren, um die übrige Erfahrung darauf zu beziehen, und warum wir auf Grund gerade dieses willkürlich aus der Erfahrung herausgegriffenen Beziehungszentrums eine eigene, selbständige Wissenschaft zu errichten suchen. Wir könnten mit demselben Rechte in der Erfahrung den Inhalt „grün“ u. s. w. fixiren, um diesen als Beziehungszentrum für eine eigene wissenschaftliche Betrachtung zu erheben. Wir könnten letzten Endes soviel „Standpunkte“ und „Gesichtspunkte“ an die Erfahrung, resp. ihren jeweiligen Restbestandteil heranbringen, als es Thatsachen der Erfahrung giebt und genau sovielen Wissenschaften der Gesamterfahrung konstituiren.¹⁾ So fällt dieser Unterscheidungsversuch, von der letzteren Konsequenz zurückgetrieben, in den alten Zustand, in welchem sich alle Wissenschaft in Psychologie auflöst, zurück.

Nicht viel glücklicher sind die anderen zwei genannten Versuche, der Psychologie eine eigene Aufgabe abzustechen.

Was zunächst ihre Bezeichnung als die Wissenschaft der „unmittelbaren Erfahrung“ betrifft, von der sich die Naturwissenschaft als Wissenschaft der „mittelbaren Erfahrung“ unterscheiden soll, so sehen wir keinen Grund dafür ein, dass nicht auch die begrifflichen Prozesse und deren Resultate, welche den Inhalt der Naturwissenschaft bilden, als solche gleichfalls der unmittelbaren Erfahrung angehören sollten. Nur indem der bestimmte Teil der Gesamterfahrung, welchen die naturwissenschaftliche Erfahrung ausmacht, an der Gesamterfahrung selbst gemessen wird, erscheint die erstere als „mittelbare Erfahrung“. Aber ist ein solches Messen des einen Theiles des Bewusstseinsinhaltes an dem übrigen Inhalte und eine Einteilung des Ganzen durch die Kategorien von Zweck — Mittel für das Verhältnis der Naturwissenschaft zur Psychologie nur einmal zugestanden, so sehen wir nicht ein, warum dasselbe

1) Vgl. die treffenden Worte Euckens „Die Grundbegriffe der Gegenwart“, Einl. S. 3.

nicht auch für andere Teile des Bewusstseinsinhaltes statthaft sein sollte, warum wir nicht eben so gut die Rechtswissenschaft oder die Theologie als Wissenschaften von mittelbarer Erfahrung sollten ansprechen und der Psychologie insofern entgegenstellen dürfen. Dass die letztgenannten Wissenschaften, die nicht minder wie die Naturwissenschaft relativ objektive und selbständige Zusammenhänge von Bewusstseinsthatsachen behandeln und nicht minder wie diese eigentümliche Begriffe und Methoden hierzu entwickeln, ein engeres Verhältnis zur Psychologie besäßen als die Naturwissenschaft, auf Grund dessen sich die Psychologie „Grundlage der Geisteswissenschaften“ *κατ' ἐξοχήν*, im Gegensatze zu einer etwaigen „Grundlage der Naturwissenschaft“, nennen könnte, will uns nicht einleuchten. Ist die Psychologie wirklich die Wissenschaft von der Gesamterfahrung und kann sie einen ausserhalb der Erfahrung gelegenen Beziehungspunkt als besonderen Gesichtspunkt, von dem her sie diese Gesamterfahrung betrachtet, nicht fixiren, so bleibt es auch nach diesem neuen Unterscheidungsversuch bei der wenn auch noch so unliebsamen Konsequenz, dass Psychologie im Grunde = Wissenschaft ist. Nur das Prinzip der Arbeitsteilung könnte zu einer möglichen Unterscheidung der Wissenschaften innerhalb der Psychologie noch herangezogen werden. Bedenkt man aber, dass die Psychologie auch in dem engeren Sinne, in dem sie praktisch trotz mangelnder, theoretischer Abgrenzung verstanden wird, selbst Teildisziplinen, wie Individual- und Völkerpsychologie u. s. w. enthält, so käme man zu dem absurden Ergebnis, Naturwissenschaft und Staatswissenschaft etwa mit der Individualpsychologie innerhalb des Gattungsbegriffes der Psychologie als Arten zu koordiniren.

Gänzlich verfehlt erscheint uns der dritte Unterscheidungsversuch, die Psychologie als eine Form der anschaulichen Erkenntnisart der Naturwissenschaft als einer Form abstrakter Erkenntnisart entgegenzustellen. Denn abgesehen davon, dass diese Unterscheidung, wie ihr Urheber selbst ohne Zweifel zugestehen dürfte, nur nach vollzogener Absteckung des Gebietes der Psychologie eine besondere Eigentümlichkeit psychologischer Forschungsweise a priori darthun, nicht aber diese Absteckung selbst begründen könnte,

erscheint uns die Psychologie in ihrer neueren Auffassungsweise der psychischen Thatsachen so konstruktiv und theoretisch-abstrakt als nur irgend möglich.¹⁾ Oder ist die unräumliche, nur nach Intensität abgestufte Empfindung, aus der unter Mitwirkung von Netzhaut- und Augenmuskelempfindungen sich unser Raumbild erst gestalten soll, eine anschauliche Bewusstseinsthatsache? Die Empfindung ist nicht minder ein abstrakter Begriff wie Atome und Moleküle der Chemie, ein Gebilde des konstruktiven Denkens, welches sich von dem Atom nur dadurch unterscheidet, dass es nicht im entferntest gleichem Masse wie jenes seine Zweckmässigkeit zur Erklärung der betr. komplexen Erscheinungen bewährt hat.

Kann demgemäss die Psychologie ihr Gebiet nicht einmal einer so unzweifelhaft selbständigen Wissenschaft gegenüber, wie es die Naturwissenschaft ist, abgrenzen, so wird auch ihre Behauptung²⁾, es seien die spezifisch philosophischen Disziplinen Teile der Psychologie, zum Problem. Es muss — die absurde, aber logisch notwendige Konsequenz, Psychologie sei gleich Wissenschaft, deutet ohne Zweifel darauf hin — ein $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu$ $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$ in der grundlegendsten Konzeption der psychologischen Methode sich entdecken lassen, das uns in diese Ungereimtheit hineintreibt.

Dieses $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu$ $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$ finden wir darin, dass diese Methode in ihren grundlegenden Begriff des psychischen Seins, resp. Geschehens³⁾ Dinge zusammenfasst und auf einheitliche Weise zu betrachten sucht, die ihrer Natur und Wesenheit nach einer solchen Zusammenfassung und einheitlichen Betrachtung widerstreben.

So sehr wir der Methode darin gegenüber der transszendentalen Methode zustimmen mussten, dass es die Wissenschaft, heisse sie

1) Vgl. hierzu die treffenden Ausführungen Wilhelm Dilteys in der Abhandlung: „Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie“, Sitzungsbericht der kgl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1895. LII. LIII.

2) Wir bemerken hier, dass Wundts eigenartige Stellung zu den philosophischen Problemen in Folgendem nicht mitgetroffen werden soll.

3) Wir unterscheiden hier die intellektualistische Form des Psychologismus nicht genauer von der voluntaristischen Form desselben, da diese Frage für unser Problem gleichgültig ist.

wie sie wolle, immer nur mit Wirklichem, niemals mit einem subjekt- und existenzlosen Giltigen zu thun habe, so wenig stimmen wir ihr darin bei, dass dieses Wirkliche wie auf eine Fläche gelegt und so betrachtet werden könne. Dieser Meinung stellen wir hier vielmehr die These gegenüber, dass die Realitätsform des spezifisch geistigen Lebens (wir werden diesen Begriff sogleich näher erklären) unter den Begriff des psychischen Seins, wie ihn die psychologische Methode versteht, sich schlechterdings nicht fassen lässt, ja in dem Momente schon vernichtet ist, als der psychologische Beobachter meint, das geistige Leben als Teil des psychischen Seins vor sich hingestellt zu haben. Um Missverständnissen vorzubeugen, sei hier gleich erwähnt, dass wir mit diesem Satze weder die bekannte Lehre wiederholen wollen, mit welcher das erkenntnistheoretische Recht jeglicher Selbstbeobachtung angegriffen ist, dass sich nämlich das Objekt durch die Beobachtung selbst verändere¹⁾, noch das Problem der Transszendenz, das sich, wenn auch vom Verhältnis der Vorstellung zum Ding ausgegangen, bekanntlich auch bei der Frage des Verhältnisses von Vorstellung zu Vorstellung wiederholt, anzugreifen gedenken. Wir setzen vielmehr die Möglichkeit der Selbstbeobachtung hinsichtlich dieser zwei Schwierigkeiten voraus. Aber auch dann noch, behaupten wir, hat die Selbstbeobachtung und der ihr korrelative Begriff des bewusst psychischen Seins eine Grenze an der Realitätsform des geistigen Lebens.

Unter geistigem Leben aber verstehen wir hier alle Wirklichkeit, die in ihrer Form des Seins zugleich über sich selbst hinausdeutet auf ein Etwas, was sie selbst nicht ist und in diesem Uebersichselbsthinausdeuten mit ihrer Wirklichkeit ein Recht, eine Gültigkeit zu einer untrennbaren Einheit verbindet²⁾. So

1) Uebrigens ein nach Form und Inhalt angreifbarer Satz. Nach Form: Denn wenn einmal Objekt geworden, braucht sich der zu beobachtende Thatbestand nicht mehr zu verändern. Nach Inhalt: Denn woher wüsste man von dieser Veränderung, wenn nicht durch — Selbstbeobachtung dessen, was sich wiederum durch Selbstbeobachtung soll verändert haben.

2) Dieses „Verbinden“ ist jedoch keineswegs ein realer Vorgang. Vielmehr ist hier das Gelten und Sein eine unteilbare Einheit und nur abstraktionen zerlegbar.

jedes ächte Mitgefühl an fremdem Leid und Glück, jedes Urteil in dem thätigen Denker, jedes Gebot, das mehr ist als eine sentimentale Komödie. Nicht darum — um es nochmals zu wiederholen — sind diese Realitäten der Selbstbeobachtung ein für allemal überhoben, weil sie in ihrer Lebendigkeit alle seelische Kraft aufsaugten und einer beobachtenden Vorstellung Nichts mehr davon übrig liessen — auch dies ist ein bedeutsames, aber hier uns gleichgiltiges Moment — sondern deswegen, weil ihre völlig ursprüngliche Einheit von Wirklichkeit und Rechtsanspruch sofort verloren geht, ja wie erstorben und vernichtet ist, wenn sie als „Thatsachen des Bewusstseins“ betrachtet werden. Was der Psychologe beobachtet, wenn er seine innere Aufmerksamkeit auf ein Urteil richtet, ist etwas, was dem wirklichen Urteil zum Verwechseln ähnlich sehen mag: es fehlt jedoch diesem Objekt gerade der Nerv, der das wirkliche Urteil erst zum „Urteil“ macht, jene ursprüngliche, in elementare Bestandteile nicht weiter zerlegbare Einheit von Wirklichkeit und logischem Rechtsanspruch, in dem seine Lebensform besteht. Eben darum ist das Urteil resp. Alles, was ihm in den oben bezeichneten Merkmalen gleicht, weder „beobachtbar“ noch im gewöhnlichen Sinne des Wortes „erlebbar“, sondern lediglich „vollziehbar“. Und auch dies nicht (wie uns die Sprache hier leicht täuscht) in dem Sinne „vollziehbar“, dass schon vor seinem Vollzug es selbst¹⁾ oder etwa eine überhaupt nicht existirende Rechtsgiltigkeit gewesen wäre oder „gegolten“ hätte²⁾, sondern allein in dem Sinne, dass sein Vollzug selbst identisch ist mit Realität und Rechtsanspruch in Einem. Es mag nicht mühelos sein, dieses „Wunderbarste“ (wie Lotze mit Recht die Frage nennt, Logik, S. 573) in unserer angegebenen Weise klar zu machen. Man vergesse hierbei nur nicht, dass jede andere Deutung der Sachlage noch mit weit mehr Schwierigkeiten zu kämpfen hat. Oder ist es etwa leichter, sich eine irgendwo im Universum vorhandene, resp. nicht vorhandene, sondern lediglich geltende Giltigkeit vorzustellen, mit der sich der psychische Urteils-

1) Etwa im Sinne des Neuplatonismus, z. B. des Augustinus.

2) Etwa im Sinne Lotzes Deutung der Platonischen Ideenlehre (Siehe Logik Kap. 5).

vorgang in mystischer Weise vereinigte? Was bleibt aber ausserdem noch übrig, wenn wir einerseits zugeben, dass wir (um wieder mit Lotze zu reden) die Wahrheit „suchen“ und nicht etwa „machen“ wollen, andererseits aber den Platonismus und Neuplatonismus mit ihren Begriffshypostasen ablehnen: Allein unsere Deutung.

So wird man uns denn nicht mehr der Paradoxie zeihen dürfen, wenn wir resumieren: Die Lebensform des Geistes ist der Psychologie transszendent; der Begriff des psychischen Seins oder Geschehens ist auf die Geistesakte unanwendbar; die Selbstbeobachtung hat ihre Grenze, wo die Lebensform des Geistes beginnt. Dass die psychologische Beobachtung an einem Urteil, das sie „vorfindet“, ein Etwas entdecken könnte, das wie ein Rechtsanspruch, wahr zu sein, aussähe, ist trotz der offenbaren Wirklichkeit dieses Anspruches im wirklichen Urteil ausgeschlossen. Die Analyse mag noch so tief in ihr Objekt eindringen, die Bestandteile der Vorstellungen in die letzten Elemente zerlegen, ihre eigentümliche Verbindungsform noch so genau kennzeichnen: Die Hoffnung hierbei den Anspruch auf Giltigkeit, nicht etwa nur zu dem Objekt hinzuzudenken, sondern in dem Objekt selbst vorzufinden, wäre ebenso trügerisch als die Hoffnung eines Gehirnanatomen, bei genauster Zerlegung der Neuronenbündel eine Vorstellung oder ein Gefühl zu Gesicht oder Getast zu bekommen.

Bezeichnet man den Gattungsbegriff der Objekte der psychologischen Wissenschaft als „psychisches Sein“, so bleibt es also bei unserem Satze: Geist ist kein psychisches Sein. Wenn nun aber die Wirklichkeit des Geistes trotzdem Vorwurf einer Wissenschaft sein soll und die Psychologie sich durch die ihr eigenen Methode dieser Wirklichkeit schlechterdings nicht bemächtigen kann, was bleibt dann zu thun übrig?

Auf diese Frage möge das Folgende die Antwort erteilen!

b. Der Ausgangspunkt der psychologischen Methode.

Dass nach unserem bisherigen Ergebnis ein einfaches Vorgehen der philosophischen Forschung, sei es vermittels der transszendentalen, sei es vermittels der psychologischen Methode sich verbietet,

kann keinen Zweifel mehr dulden. Beides brachte uns nicht von der Stelle. Wurde uns hier eine Methode geboten, die sich der Wirklichkeit ihrer Objekte nicht zu versichern vermag, so dort eine andere, welche sich zwar dessen, was wir psychisches Sein nannten, mit mehr oder minder Glück zu bemächtigen vermochte, die Lebensform des Geistes aber ausser ihrer Kompetenz liess. So scheint denn Nichts übrig zu bleiben, als alle Philosophie überhaupt aufzugeben und uns der ursprünglichen Lebendigkeit des geistigen Lebens zu überlassen.

Wer so schliesse, würde einen wichtigen Punkt in der Deduktion unseres letzten Abschnittes übersehen. Nicht die Rechts-, resp. Giltigkeitskraft war mit der Realität der geistigen Akte in Einem gegeben, sondern nur der Rechts-, resp. Giltigkeitsanspruch. In dieser Einheit und Ganzheit von psychischer Realität und transszendentalem Geltungsanspruch haben wir nicht etwa ein Kriterium erhalten, das uns eine mühelose Unterscheidung der geistigen Akte von den blosspsychischen Thatsachen ermöglichte — solche Wahrheitskriteria, wie sie die Stoiker als Universalschlüssel in das Reich der Wahrheit suchten, halten wir mit Kant für eine in sich unmögliche Fiktion — sondern nur die noch völlig leere und unbestimmte Form, in welcher geistiges Leben allein seine Wirklichkeit besitzt, haben wir damit umschrieben und gekennzeichnet.

Zur inhaltlichen Erfüllung dieser Form, zu endgiltiger Abmessung der im Leben des Geistes stets mitgesetzter Rechtsansprüche, kehren wir hier zurück auf den in dem zweiten Teile dieser Schrift gefundenen Begriff der „Arbeitswelt“, die wir dort als ein „phaenomenon bene fundatum“ bezeichneten.

Dort hatten wir diesen Begriff gegen die transszendentale Behauptung zu verteidigen, dass in der mathematischen Naturwissenschaft, resp. in der „Erfahrung“ ein selbständiger objektiver Zusammenhang gegeben sei, der so eindeutig und evident sei, um als Massstab an das psychische Sein herangebracht das Erkenntnisvermögen mit Bestimmtheit von allem, was nicht dazu gehört, zu unterscheiden. Gründe, hoffentlich schwerwiegende, zwangen uns, den transszendentalen Ausgangspunkt abzuweisen. Hier er-

wartet aber ein neuer Gegner unsern dort fixirten Begriff der Arbeitswelt.

Ausgangspunkt für die Erkenntnis aller Wirklichkeit, so hören wir, ist allein unser *hic et nunc* gegebenes psychisches Sein. Was immer seine Wirklichkeit rechtfertigen will, hat sich hier anzuknüpfen, hat seine strenge Kontinuität mit dem, was eben jetzt und hier den Zustand meines Bewusstseins ausmacht, nachzuweisen. Auch die nur relative Ablösung von geistigen Werkzusammenhängen, wie wir sie vertraten, erscheint hier ein unmögliches Beginnen. Der psychische Lebensstrom des Individuums scheint alle Selbständigkeit von Werkzusammenhängen, heissen sie nun Wissenschaft, Staat, Kunst oder sonstwie mit sich fortzureissen. Alle Ablösung, alle Versuche eine aus eigener Kraft zusammengehaltene Welt als Mass von durcheinanderlaufenden psychischen Kräften entgegenzuhalten, erscheint als ein auf Inkonsequenz und Täuschung beruhendes Vorhaben.

Der Standort der psychologischen Methode wäre in der That unangreifbar, wenn es wahr wäre, dass „das menschliche Dasein in den Gegensatz seelischen Fürsichseins und seelenloser Leistungen auseinanderfiel“ (S. Eucken, Prolegomena, S. 43). Diese Voraussetzung aber, welche im Grunde die Prämisse beider Methoden, der transszendentalen und der psychologischen ist, ist grundfalsch.

Zunächst bestreiten wir der psychologischen Methode das Recht, das Jetzt und Hier meines Bewusstseinszustandes als ein ursprüngliches Datum auszugeben. Die Seele, welche der Psychologe als einen in der Zeit feststehenden Vorwurf behandelt, ist weit entfernt, ein solcher zu sein. „Was wir vom Inhalt unseres Seelenlebens als selbständige Thatsache vorzufinden glauben, hat sich in Wahrheit unter Einwirkung der Bewegung des Ganzen, unter dem Druck ihrer Gegensätze gebildet“ (Eucken, Prolegomena, S. 19). Die Geschichte der Psychologie lehrt die Wahrheit dieses Satzes deutlich genug. Sollte es wirklich bloss genauere Beobachtung eines mit sich identisch gebliebenen Gegenstandes gewesen sein, wenn die Psychologen des Zeitalters Rousseaus, etwa Kant und Tetens ein selbständiges Gefühlsvermögen annehmen zu müssen glaubten,

während früher ein solches nicht angenommen war? Sollte die assoziationspsychologische Leugnung zentraler leitender Kräfte des psychischen Geschehens¹⁾ mit der historischen seelischen Wirklichkeit des aufstrebenden politischen und wirtschaftlichen englischen Liberalismus wirklich so gar Nichts zu thun haben?²⁾ Sollte die schroffe Ablehnung des seelischen Substanzbegriffes und der Seelenvermögen wirklich nur aus einer genaueren Beobachtung und einer logisch-präziseren Ueberlegung hervorgegangen sein oder verrät uns in den neuen Formeln nur ein historischer Lebensstand der Kulturmenschheit das Geheimnis des zerrissenen, aller Einheit und Organisation baren Zustandes seiner seelischen Wirklichkeit? Und sollte einem Historiker der nächsten Jahrhunderte hier die Leugnung, dort die schroffe Betonung des Wollens in unserer zeitgenössischen Psychologie wirklich mehr sein, als das interessante Bekenntnis einer Zeit, deren Menschen hier müde von den ungeheuren Anstrengungen ihrer Arbeit zurücksinken, dort sich der Wirklichkeit ihres Willens versichernd zu neuer Leistung sich anzuspornen suchen? Dies Alles sind skeptische Fragen, an welchen die Vertreter der psychologischen Methode viel zu rasch vorüberzugehen pflegen. Die Wirklichkeit, welche sich durch ihre Verknüpfung mit dem Bewusstseinszustand des Individuums allererst als solche rechtfertigen sollte, die historische Wirklichkeit, erhebt sich aus eigener Kraft und übt Kritik an der Seele, welche der Psychologe als festes, konstantes Objekt vor sich zu haben vermeint. Gerade weil es das Ideal des Psychologen ist (wenigstens als Vertreter der Normalpsychologie), sich die der Menschheit gemeinsame Struktur der Seele als Objekt zu wahren, hat er fort und fort die kritische Frage zu stellen, ob nicht zeitgeschichtliche Inhalte in sein Objekt unversehens hineingeraten. Wie will er aber die so kritische Prüfung durchführen, ohne eine Heranziehung der

1) Gott braucht hier in die Welt so wenig regierend einzugreifen (Deismus) als der Staat leitend auf die Wirtschaftsvorgänge.

2) Man bemerke die terminologische Thatsache, dass der Begriff der „Assoziation“ zunächst der Gesellschaftswissenschaft angehört hat und erst später auf die Seelenlehre übertragen wurde.

geschichtlichen Wirklichkeit und wie sollte er diese heranziehen können, wenn er Nichts will als Wirklichkeit gelten lassen, was nicht an seinem momentanen Bewusstseinsstand glatten Abschluss findet? Dies besagt: Die psychologische Methode hebt durch den kritisirten Grundsatz die Möglichkeit ihrer eigenen rechtmässigen Existenz auf.

Damit wäre das Recht erwiesen, in den Begriff unserer „Arbeitswelt“ auch Werkzusammenhänge, wie sie uns die Geschichte überliefert, aufzunehmen.

Aber die psychologische Methode behauptet noch ein Anderes: Sie behauptet, es liessen sich solche Werkzusammenhänge wie Wissenschaft, Staat u. s. w. überhaupt nicht, seien sie nun der Geschichte oder der Gegenwart angehörig, von dem lebendigen Bewusstsein ablösen. So oft wir auch dies versuchten, gäben wir uns der Täuschung hin, wir seien dabei aus dem Thatsachenkreis des Bewusstseins herausgekommen und dabei auf ein Etwas gestossen, das uns nun zum Massstab des Bewusstseins und seiner Vorgänge dienen könnte, während wir in Wirklichkeit nur auf einen neuen Bewusstseinsinhalt, etwa den Allgemeinbegriff des Staates gestossen sind, der mit mehr und weniger Treue die momentan vorhandenen Bewusstseinsinhalte der Individuen zusammenfasst, die eben in irgend einer Form an den Staat denken, resp. staatliche Funktionen als Beamte oder Bürger ausüben. Ebenso verhält es sich, wenn der Logiker meint, er könne von einem Ideal der Wissenschaft ausgehen, um Normgesetze des Denkens aufzustellen, welchen alles Denken, wenn es zur Wahrheit führen soll, zu gehorchen habe. „Staat“, „Wissenschaft“ oder auch „Ideal der Wissenschaft“ sind doch eben auch Bewusstseinsthatsachen, die sich letzten Endes wie alle anderen solchen Thatsachen der Analyse u. s. w. zu unterwerfen haben.

Auch in dieser These wäre die psychologische Methode unwiderlegbar, wenn ihr nicht unvermerkt das Missgeschick passirte, schon vorausgesetzt zu haben, was sie anzugreifen vermeint.¹⁾ Die

1) Mit Recht sagt Eucken, „Grundbegriffe d. G.“, S. 55: „Erreicht ein solches Verfahren (sc. das psychologische) einen Schein von Erfolg, so erreicht

Logik, so hörten wir, sei keine Normwissenschaft, sondern die Wissenschaft vom Denken; falsches Denken existire nicht; denn soweit wir eben denken (und nicht etwa phantasiren) denken wir auch richtig. Aber wie kommt denn — so fragen wir — psychologische Analyse und Klassifikation überhaupt dazu, gerade jene Zusammenordnung von Vorstellungen, Gefühlen, Strebungen, die wir bei der psychologischen Analyse des Denkens vorfinden, zu einem Begriffe, eben zum Begriffe des „Denkens“ zusammenzufassen? Warum hat man nicht einen Teil dieser Bestandteile des Denkens etwa mit einigen gleichzeitig oder successiv vorhandenen Gelenkempfindungen oder Phantasiegebilden zu einem Begriff a zusammengefasst? Doch wohl eben nur darum, weil Denken trotz allem mannigfaltigen, ja vom Standpunkt der psychologischen Analyse, zusammengewürfelten Inhalt an psychischen Elementarthaten, seine Einheit in seiner Werkzeuglichkeit zum Zwecke der Erkenntnis besitzt. Nur indem eine gewisse Vernünftigkeit und Logik schon von der rein kausalen Aufeinanderfolge und Verbindungsweise der psychischen Elemente erwartet wird, kann die Meinung herrschen, die Logik vermöchte ohne ein teleologisches Beziehen der seelischen Vorgänge auf einen relativ selbständigen Zusammenhang an Erkenntnissen ihr Geschäft durchzuführen. Das Gleiche gilt von der Erkenntnistheorie und den übrigen Normdisziplinen, resp. den ihnen zugehörigen Bestandteilen der Arbeitswelt. Niemals würde derjenige, welcher die Bewusstseinsthaten aller einzelnen Individuen bis in die letzten Elemente analysirte, dabei „den Staat“ oder „die Kunst“ u. s. w. vorfinden —, wenn er diese Begriffe in ihrem über alles psychische Individualleben übergreifendem Sinne samt dem Recht dieses Sinnes nicht schon voraussetzte. Dies heisst nicht im entferntesten behaupten, „Staat“ und Kunst“ u. s. w. führten ausserhalb aller Einzelbewusstseine ein mystisches Dasein; wir gestehen vielmehr aufs bereitwilligste zu, dass ein fingirter Psychologe, der als Pendant des Laplace'schen Geistes das Seelenleben aller Individuen bis auf die letzten Elemente hin durchdränge, in es ihn nur, weil eine selbständige Geisteswelt im Grunde schon vorausgesetzt ist.“

diesem Chaos von seelischem Sein auch die seelischen Fundamente dessen, was wir „Staat“ und „Kunst“ nennen, mit im Geiste hätte. Aber wir bestreiten, dass er irgend einen Anlass hätte, gerade denjenigen Teil dieses Seins, den wir mit „Staat“ oder „Kunst“ bezeichnen, in diese einheitlichen Begriffe zusammenzufassen. Dieser Teil fände sich für ihn doch immer nur als die Summe von in die verschiedensten Zusammenhänge verlagert Fetzen vor, deren Loslösung aus ihren verschiedenen psychischen Verbindungen, und deren zusammenfassende Vereinheitlichung zu einem Begriffe, ohne die Voraussetzung der Gültigkeit jener synthetischen Begriffe ein pures Nonsense wäre. Aber man kann auch nicht etwa sagen, es sei das letzte, wenn gleich unerreichbare Ideal der Wissenschaft, alle diese Grössen aus den letzten Elementen zu begreifen. Ist es einmal zugestanden, — wie es thatsächlich heute gegenüber Condillac und Schülern der Fall ist — dass die psychischen Elemente, wie etwa die Empfindung, als reale Bestandteile der Komplexe nicht aufzufassen sind, sondern lediglich als abstrakte Begriffe, nicht unzweckmässig zum Verständnis gewisser seelischer Erscheinungen, so sehen wir nicht ein, warum wir, wo sich diese Begriffe als völlig unzweckmässig erweisen, nicht Zusammenhänge, welche von diesem psychologischen Standpunkt aus als Komplexe gelten müssen, als Elementargebilde auffassen dürften.¹⁾ Hierbei kann es aber nicht genügen, wenn gesagt wird: die Komplexe sind aller Analyse realiter primär; das seelische Leben lässt sich nicht aus Teilen zusammensetzen. Was der Analyse realiter primär ist, sind eben keine „Komplexe“; der obige Satz hypostasirt zuerst das Resultat der Analyse, um in einem Atem diese Hypostase doch wieder zu verbieten.

So hätten wir denn unseren Begriff der „Arbeitswelt“ auch gegenüber der psychologischen Methode festzuhalten versucht.

Und es steht uns nun der Weg offen, die Frage zu beantworten,

1) Gestehen doch heute auch die Biologen (so vor allem die Schule v. Kupffers) die Notwendigkeit zu, die tektonischen Probleme der Lebenserscheinungen gegenüber den chemisch-physikalischen selbständig zu behandeln. Vgl. auch Paul Nikolaus Cofsmann „Empirische Teleologie“.

welche wir am Schlusse des vorigen Abschnittes aufwarfen: Wie wir uns auf die Weise der Wissenschaft des geistigen Lebens, das der Psychologie transszendent blieb und vor der transszendentalen Methode seine Wirklichkeit nicht erweisen konnte, bemächtigen können.

Hier, so hat es den Anschein, sind wir an einem Punkte angekommen, an dem unsere Deduktion endgültig zusammenbrechen muss. Von einer Realitätsform des geistigen Lebens, die in einer untrennbaren Einheit von Wirklichkeit und Rechtsanspruch bestehen soll, aber doch nicht tragkräftig genug ist, um uns Inhalt und Recht dessen, wovon sie doch nur eine Form ist, zu versichern, verweisen wir an eine „Arbeitswelt“, die ihrerseits, wenn auch gegen individualistischen Bildersturm hinreichend gesichert, doch nicht die gleiche Evidenz der Anerkennung für sich zu beanspruchen wagt, welche die transszendentale Methode für ihren Ausgangspunkt, nämlich mathematische Naturwissenschaft resp. Erfahrung beanspruchen zu dürfen meinte. Was heisst aber dies letzten Endes Anderes, als dass wir uns überhaupt jedes festen, unumstösslichen Datums als Ausgangspunkt für die philosophische Forschung begeben und in offenkundigem Zirkel ein unbefestigtes Datum an dem anderen nicht minder unbefestigten Datum befestigen wollen. Warum haben wir es denn nicht gleich gesagt, dass das Ende: Skepsis.

Auf diese naheliegenden Einwürfe antworten wir: Eine Realität als unumstösslichen Ausgangspunkt der philosophischen Forschung, wie sie Descartes in seinem Cogito, ergo sum, die transszendentale Methode in der mathematischen Evidenz u. s. w., der Empirist und Psychologist in seinem hic et nunc gegebenen Empfindungsinhalt zu besitzen vorgeben, halten wir in der That für ein Phantom. Ja wir glauben, es habe die Geschichte der Philosophie immer wieder die beherzigungswerte Lehre gegeben, dass die Annahme einer solch nicht weiter diskutierbaren Realität resp. absoluten Geltung auf unberechtigtem Dogmatismus beruht.

Schwerer wöge dagegen der Vorwurf, wir hätten einen Zirkel begangen und liefen in die Skepsis aus.

Dies aber ist eine Täuschung. Einen Zirkel würden wir begehen, wenn uns bei der Anwendung der hier vertretenen Methode die unmittelbar gegebenen Rechtsansprüche der geistigen Akte zur Rechtskraft, die in der Arbeitswelt eingefassten Werkzusammenhänge zu absolut evidenten Daten würden.¹⁾ Wir behaupten aber gerade die Verkehrtheit dieser Methode: Wir behaupten, dass nur unter gegenseitiger Determination von Arbeitswelt und geistiger Lebensform die Probleme der Philosophie zu lösen seien. Will man dies Verfahren dennoch Zirkelbeweis nennen, so vergesse man wenigstens nicht, dass auf solchen „Zirkel“ schon die lokale Logik beruht: die Wahrheit und Gültigkeit der logischen Grundsätze besteht gleichfalls darin, dass das Denken, welches die logischen Grundsätze zu begründen sucht, mit diesen Grundsätzen selbst einstimmt bleibt. Ebenso beruht die Gültigkeit jenes einheitlichen Geistesbegriffes, den wir suchen, eben darin, dass durch ihn die Arbeitswelt geschlossen und eben hierdurch in Einem die Ansprüche der geistigen Lebensform befriedigt werden.

So findet sich das „feste Datum“, das die Sorge des fingierten Angriffes auf unsere Ausführungen war, allerdings erst am Ende, nicht am Anfange der philosophischen Arbeit.

Aber haben wir uns damit wirklich soweit von dem anerkanntesten Meister der neueren philosophischen Forschung, von Kant entfernt? Gewiss! Nicht unwesentliche Positionen seiner Methode mussten wir aufgeben. Aber haben wir uns gerade in dem oben angeführten Punkte so weit von ihm entfernt? Dies glauben wir nicht. War es nicht, wie wir Eingangs sahen, gerade eine der wesentlichsten methodologischen Leistungen dieses grossen Denkers, gezeigt zu haben, dass die Definition, das Axiom u. s. w. in der Philosophie im Gegensatz zu der mathematischen Forschung den Schlussstein bilden müsse? Und hat die neuere Kantforschung nicht zur Genüge aufgedeckt, dass die transszendentalpsychologische Methode in der Vernunftkritik keineswegs die nebensächliche Rolle spielt, die ihr ein Streben nach allzurascher Vereinheitlichung der philosophischen Methode in der letzten Hälfte des Jahrhunderts zuweisen zu dürfen

1) Der bekannte, Kant mit Unrecht vorgeworfene Zirkel.

glaubte? Dass ohne sie Kant und sein Werk rettungslos skeptischer und empiristischer Kritik erliegen muss?

Von diesen beiden Gesichtspunkten her können wir die von uns dargelegte Auffassung der philosophischen Methode als den Versuch einer prinzipiellen¹⁾ Einigung der bei Kant teils zu wenig geschiedenen, teils in direkten Widerspruch miteinander geratenden transszendentalen und transszendentalpsychologischen Methode bezeichnen.

c. Kausale Reduktion der psychologischen Methode.

Im Gegensatz zu der logischen Reduktion, welche die transszendentale Methode anwandte, behaupteten wir in unserer Kritik dieser Methode die Notwendigkeit einer kausalen Reduktion des Geistesinhaltes aus der Arbeitswelt. Nicht nur die Möglichkeit logischer Ueber- und Unterordnung bestimmter Resultate der Wissenschaft sollte das Ziel der philosophischen Arbeit sein, sondern die realen, schöpferischen Kräfte, welche im Laufe der Geschichte unsere Kulturwelt aufbauten, sollten durch die Reduktion in einem einheitlichen Geistesbegriffe zusammengefasst werden. Hierdurch ging uns aber ein gewaltiger Vorzug der transszendentalen Methode verloren: Der Vorzug der Unabhängigkeit der erkenntnistheoretischen Resultate von geschichtlicher Wandlung. Freilich: Durch die Konsequenz geschichtlicher Unwirksamkeit der transszendentalen Prinzipien war uns dieser Vorzug zu teuer erkauft. Der Begriff der „möglichen Erfahrung“ wurde in theoretischer und praktischer Hinsicht gesprengt durch die Wirklichkeit der Erfahrung von Völkern und Zeiten.

Wie wir schon sahen, kommt uns hier die psychologische Methode, vorzüglich in ihrer Bestimmung als völkerpsychologische entgegen. Durch Zusammenfassung von Vererbung und Tradition in den Begriff der Entwicklung und den Nachweis solcher Entwicklung sucht auch sie die gegebenen Vorstellungen, Prinzipien u. s. w. in ihrer Genesis zu verstehen. So scheint es, wir hätten

1) D. h. nicht etwa synthetistische Einigung, die hier und dort ein bisschen nimmt.

allen Grund, ihrer Weise des Vorgehens uns ohne Bedenken anzuschliessen.

Wenn wir hierbei nur nicht vom Regen in die Traufe gerieten! Denn sehen wir deutlicher zu, so wiederholt sich in dieser Form des psychologischen Verfahrens genau derselbe Irrtum, welchen wir schon bei der Kritik der Grundthese unserer Methode auffanden: Die Verkennung des Unterschiedes zwischen psychischem Sein und geistiger Lebensform.

Das Problem des Apriorismus mag zur Erklärung des letzten Satzes als Beispiel dienen. Es kann ja keinen Zweifel dulden, dass der psychischen Organisation des Menschen eine Anzahl Tendenzen angeboren sind, auf diese und jene Reize so oder so zu reagiren. Beispiele seien uns erlassen. Angenommen, wir wüssten dies psychische Grundkapital, das der Kulturmensch in das Dasein mitbringt, aufs genaueste zu bestimmen. Träte die Frage, was denn von diesem Grundkapital dazu bestimmt ist, in die spezifisch geistige Lebensform einzugehen, um hier das gewaltige Erlebnis einer Einheit von Realität und Rechtsanspruch zu machen, nicht aufs neue vor uns hin? Oder sollten wir allen Teilen dieses Kapitals, das blindwirkende und anonyme Kräfte der physiologischen und psychischen Vergangenheit unseres Geschlechtes kumulirt haben, völlig gleiches Recht geben, sich innerhalb unserer Kulturwelt auszuleben? Wer Ja sagte, würde damit schon widerlegt sein, da die Voraussetzung seines Ja die Anerkennung des Gegensatzes von Wahr und Falsch wäre. Steht es aber so, so ist es auch andererseits eine völlig unbegründete Hoffnung, zu meinen, man werde durch blosser Sammlung von Thatsachen dessen, was die verschiedenen Völker zu verschiedener Zeit für Recht-Unrecht, Schön-Hässlich, Wahr-Falsch u. s. w. hielten, und durch die Herstellung eines entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhangs zwischen diesen Thatsachen die philosophischen¹⁾ Probleme einer Lösung näher führen. Wie im Individuum der normalen Psychologie Muskelempfindungen, momentane

1) Selbstverständlich erkennen wir den hohen wissenschaftlichen Wert solcher Studien für Ethnologie und Völkerpsychologie als selbständiger Wissenschaften an.

Phantasiebilder, Axiome, festgewordene Gesinnungen u. s. w. nebeneinanderliegen, so gleicht auch das psychische Sein, das uns die Völkerpsychologie entwickelt, zunächst einer Fläche „voll umgestürzter Farbentöpfe“. ¹⁾ Diejenigen Teile aus diesem Sein herausuchen, welche diese Völker ihr Recht, ihre Religion u. s. w. nannten, setzt immer schon voraus, dass wir zu dieser Suche Begriffe von Recht, Religion u. s. w. mitbringen. Woran wollen wir denn merken, dass eine bestimmte Beziehung zweier Personen in einem Naturvolke eine Rechtsbeziehung ist, wenn wir nicht schon irgend einen, wenn auch noch nicht hermetisch gegen alle weitere Belehrung verschlossenen Begriff des Rechts an die Fülle von tatsächlichen Beziehungen, die wir dort vorfinden, heranbringen?

Was aber vom Rechte gilt, gilt für Alles der geistigen Lebensform Angehörige gleichmässig. Niemals können wir die falsch gestellte Frage beantworten, wie psychisches Sein in diese Lebensform selbst hineingeraten sei; zwischen diese beiden Wirklichkeitsformen noch eine Entwicklung irgend welcher Art einzuschieben, bleibt ein methodologisch grundverkehrtes Beginnen.

Ist aber der Entwicklungsgedanke nicht der Universalschlüssel für alle möglichen Probleme, wie es heute oft erscheinen mag, so glauben wir ihm im Widerspruche zur transszendentalen Methode doch innerhalb der Lebensform des Geistes selbst sein Recht nicht vorenthalten zu dürfen. In der That sahen wir bei Gelegenheit der Kritik der transszendentalen Methode, dass auch der Formalismus der Erkenntnis- und Moralprinzipien den Geist nicht schützen kann, in den Strom des geschichtlichen Werdens einzutauchen. Nicht nur die „Materie“ des Empfindungs- und Trieblebens, auch die Prinzipien, welche die transszendentale Methode als ewig und gleich gültige Prinzipien des Erkennens und sittlichen Handelns ansprach, konnten sich vor der Realität der geschichtlichen Erfahrung nicht als solche behaupten. Nicht bloss eine Ausdehnung in der Anwendung des Geistes, sondern die Annahme einer Bereicherung der Erkenntnis- und Moralkräfte selbst konnte den Wandel der Ar-

2) Der treffende Vergleich stammt von Münsterberg „Ueber den Ursprung der Sittlichkeit“.

beitswelt verständlich machen. Zugleich sicherte nur die Annahme einer auch inhaltlichen Bestimmtheit jener Ideen die Möglichkeit ihrer Anwendbarkeit. So bleibt innerhalb der geistigen Lebensform kausaler Reduktion der Arbeitswelt auf ihre schöpferischen Kräfte das Feld offen.

Angenommen, diese gesamte Entwicklungsreihe läge klar vor uns ausgebreitet, so darf nun nicht wieder gesagt werden, dass in die Reihe hinein gleichfalls eine Entwicklung führe. In die Reihe hinein, in die Wirklichkeitsform, welche alle ihre Glieder zu eigen haben, führt vielmehr allein die That, die wir schon im Abschnitt a dieses Kapitels als die einzige Pforte in die Wirklichkeit des Geistes bezeichnet hatten. Nicht ein langsam sich anhäufendes Produkt eines Volksgeistes, der selbständig ohne Zuthun der Individuen über diese hinschritte, ist z. B. das Recht; es führt vielmehr sein Leben zu allen Zeiten allein in der thätigen Behauptung und Durchsetzung der Rechtsansprüche. Wenn die Rechtsphilosophie also von einer „Entwicklung“ des Rechtes und seiner Grundbegriffe redet, so hat sie damit durchaus recht, wenn sie nicht vergisst, dass die gesamte Reihe der Gestalten, die sie vorführt, von jener ursprünglichen That, in welcher wir die Lebensform alles Geistigen erkannten, schon bedingt und getragen ist.¹⁾

So müssen wir denn nicht nur innerhalb unseres eigenen Daseinskreises, sondern auch innerhalb der geschichtlich-ethnologischen Wirklichkeit dasjenige unterscheiden, was bloss „gewesen“ ist und dasjenige, was mit seinem Sein zugleich den Anspruch auf Gültigkeit zu einer Einheit verknüpfte. Obgleich wir diese geistige Lebens-

1) So ergibt sich, wie der Kundige leicht sieht, hier eine Auffassungsweise des Rechts, welche von der Geschichte her als eine prinzipielle Einigung Savigny's und Iherings erscheint. Savigny hatte bei seiner romantischen Erklärung des Rechts aus dem „Volksgeist“ jenen „Kampf ums Recht“, der freilich durch und durch vom Zwecke getragen ist, im Grunde schon vorausgesetzt; nur nicht ausdrücklich. Andererseits aber kann man, wenn nur jene Voraussetzung gemacht und der verkehrte, in Rechtsquietismus führende Vergleich des Rechts mit der Sprache vermieden ist, sehr wohl von einer „Entwicklung“ des Rechts reden.

form auch schon auf der Naturstufe des Völkerdaseins im Vordringen anzunehmen haben, werden wir hierbei unseren Blick doch vor allem auf diejenigen Völker und die von ihnen ausgegangenen menschheitlichen Institutionen zu richten haben, bei denen der Inhalt der geistigen Lebensform mit ihrer Entscheidung von Wahr-Falsch, Gut-Böse, Schön-Hässlich aus zusammenhängenden Werken zu erschliessen ist. Nennen wir diese Völker (in dieser methodologischen Arbeit noch ohne genauere Aussonderung) a potiori „Geistesvölker“¹⁾, so wären es vor allem diese „Geistesvölker“, deren objektiv gewordenes Schaffen uns zur Hineinversetzung in den Inhalt der auch in ihnen zu Tage getretenen geistigen Lebensform anleiten möchte. Aber auch in diesem enger umschriebenen Kreise müssen wir, was der geistigen Lebensform spezifisch angehörig, von dem scheiden, das auch auf dieser Stufe als bloss psychisches Sein zu erachten ist. Aber es wird uns hier die Erkenntnis, was zur Geistesstufe gehört, gegenüber der Lage der Normalpsychologie schon durch das Prinzip geschichtlicher Tradition selbst erleichtert, indem es ja keinen Zweifel duldet, dass durchschnittlich nicht alles „Gewesene“ schlechthin durch Denkmale objektiver Art tradirt wird, sondern nur dasjenige, was diese Völker selbst zu dem, was wir „Wirklichkeit des Geistes“ nannten, rechneten.

Was nun aber bei solcher doppelten Scheidung an geistigem Kerngehalt der Menschengeschichte übrig bleibt, können wir wiederum nicht als blosses Objekt geschichtlicher Betrachtung so behandeln, wie der Psychologe die „Bewusstseinsthatsachen“ betrachtet und analysirt; der geistige Inhalt der Geschichte ginge uns hierbei eben so gewiss verloren, als dem Psychologen der Nerv des wirklichen Urteils durch blosser Selbstbeobachtung verloren geht. Nur indem wir jene geschichtlichen Mächte mit den ihnen immanenten

1) Einen auf breitem Thatfachenmaterial ruhenden Versuch einer solchen Wertabstufung der Völker hat Vierkandt in seinem Werke „Natur- und Kulturvölker“ gemacht. Der Vorschlag, die von Vierkandt als „Vollkulturvölker“ bezeichneten Völker „Geistesvölker“ zu nennen stammt von J. Goldstein, „Untersuchungen zum Kulturproblem der Gegenwart“, Diss. Jena 1898.

Idealen und Normen, nicht losgelöst von diesen, in uns selbst zu einer schaffenden Kraft machen, verstehen wir, was sie den ringenden Menschen, die ihre Träger gewesen, bedeutet haben.¹⁾

Nur auf diese Weise bleiben wir zwei Extremen entfernt, welche in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts zum Schaden der Philosophie ebenso wie zum Schaden der Geschichtswissenschaft die Geister gespalten hat: Einem skeptischen Historismus auf der einen Seite und einem unfruchtbaren, leeren Scharfsinn auf der anderen Seite, einer Hingabe an die Geschichte bis zur Auslöschung alles selbständigen Charakters hier, einem hypernaiven Richten der Geschichte durch leere und unbewährte Vernunftbegriffe dort.

So wenig wir z. B. das Sittengesetz aus allen jeweils zutage getretenen Sitten der Völker induktiv herausbuchstabieren können, so wenig dürfen wir es in dem Uebel eines leeren und weltfernen Sollens suchen, das „gottgeweiht und unfruchtbar“, um Bacon's geistreiches Wort anzuwenden, über dem Leben und seinen realen Kräften schwebt.²⁾ Was mit treuer und entsagungsvoller Arbeit der Kleinen und mit Heldenblut und -geist in der geschichtlichen Welt zu festen, konkreten Gebilde gewirkt war, lässt sich weder messen an den Launen der Individuen noch auch an autonomen Vernunftstimmen, vor deren „ursprünglicher Evidenz“ (wie oft hat sich mit diesem Namen dogmatischer Eigensinn, der seine Genesis verwischen wollte, geschmückt!) das sittlich Grösste und Kleinste gleich klein erscheint. Welches die zum Unterscheiden, Wählen und Richten berufene Vernunftstimme ist, wird in der Geschichte, wenn auch keineswegs durch Menschen entschieden, so doch durch Menschenwerk langsam zur Erscheinung gebracht. Was hierbei

1) Dass schroffe Scheidung von „Thatsachen“ und „Normen“ beide Betrachtungsweisen unfruchtbar mache, hat Dilthey mit Recht betont in seinen Studien zur „Individualität des Dichters“, vorgetragen in der Preuss. Akademie der Wissenschaften.

2) Der poetisch herrliche Vergleich Kants des Sittengesetzes mit dem „bestirntem Himmel“ hat nüchtern-theoretisch genommen auch seine problematische Seite. Denn — um mit Goethe zu reden —: „Die Sterne, die begehrt man nicht, man freut sich ihrer Pracht“.

immer und ewig dem gesamten historischen Lebensprozess vorausgesetzt bleibt, ist nur die allgemeine Lebensform des Geistes selbst, nicht ein erkenntnistheoretisch bestimmt abgeschlossener Begriff des Wahren, Guten, Schönen, des Rechts, der Religion u. s. w., sondern allein jene in der That ursprüngliche Entscheidungsnotwendigkeit zwischen zwei Möglichkeiten: Wahrem-Falschem, Gutem-Bösem, Schöner-Hässlichem, Seligkeit-Verdammnis; auf die Stufe, wo uns also die Welt in zwei Hälften zu zerfallen beginnt, das Geistesleben in seiner anfänglich dunklen Majestät die tote Gegebenheit alles bloss psychischen Seins durchbricht, führt uns allein eine primäre That, nach deren Ursache zu fragen schon deswegen sinnlos ist, weil sie mit dem Ganzen der geistigen Lebensform auch den Teilinhalt „Wissenschaft“ samt deren Erkenntnisgesetzen fort und fort trägt. Eines derselben, nämlich eine besondere Anwendung des Satzes vom Grunde auf das erfahrungsmässig Gegebene ist aber das Kausalgesetz, das uns leitet, nach den Ursachen der Dinge zu fragen.

Abschluss und Thesen.

Nennen wir mit Eucken die philosophische Methode, die sich aus unserer Kritik der transszendentalen und psychologischen Methode als positives Ergebnis der Untersuchung langsam herausgestaltet hat, die „noologische“ Methode (ein Name übrigens, den wir auch gerne preisgeben, wenn man nur die Sache gelten lässt). Welches sind die für sie grundlegenden Leitsätze? Diese Frage sei, indem wir die Ergebnisse unserer Kritik, die sich nach der Anlage der Untersuchung an verschiedenen Stellen verstreut vorfinden, zu einem Ganzen zusammenreihen, in Folgendem beantwortet. Um Wiederholungen zu vermeiden und möglichste Kürze und Präzision zu erreichen, sei es erlaubt, die Antwort in Form von Thesen zu erteilen.

Thesen.

1. Es giebt (die Prinzipien der formalen Logik ausgenommen) kein absolut festes, in sich selbst evidentes Datum, von welchem die Philosophie, sei es als Metaphysik, Erkenntnistheorie, Ethik, Aesthetik ausgehen könnte. Weder die Axiome der Mathematik und die Sätze der mathematischen Naturwissenschaft, noch „Erfahrung“ (im transszendentalen Sinne), noch die momentan gegebene Empfindung, noch eine intuitive, ursprüngliche Gewissheit sittlicher Art¹⁾ können auf den Wert eines solchen Datums gerechtfertigten Anspruch erheben.
2. Philosophie ist die Lehre vom Geiste. Erkenntnistheorie, Ethik, Aesthetik sind relativ selbständige Spezialdisziplinen der Phi-

¹⁾ Etwa im Sinne J. G. Fichtes oder auch (trotz sonstiger Gegensätze) Herbart's.

losophie.¹⁾ Sie handeln davon, wie sich der Geist zur Erreichung der seinem Wesen immanenten Zwecke, einer wahren Erkenntnis, eines sittlich guten Handelns, eines Erlebnisses des Schönen wirklich bestimmt (nicht bestimmen „soll“). Diesen Spezialdisziplinen bleibt jedoch eine philosophische Grundwissenschaft (sachlich, wenn auch nicht genetisch ἡ πρώτη φιλοσοφία) übergeordnet, welche den Geist als eine einheitliche (wenn auch nicht „einfache“) Potenz zu bestimmen sucht. Diese Grundwissenschaft können wir nicht ohne Veränderung der traditionellen Bedeutung des Wortes „kritische Metaphysik“ nennen.

3. Die transszendentale Methode vermag den Problemen der Philosophie nicht gerecht zu werden.
4. Ebenso wenig vermag dies die psychologische Methode.
5. Die noologische Methode ist ein Versuch, die bei Kant teils zu wenig geschiedenen, teils in Widerspruch zu einander geratenden Methoden der Transszendentalphilosophie und Transszendentalpsychologie prinzipiell zu einigen.
6. Ihre grundlegenden Begriffe sind: Arbeitswelt und geistige Lebensform.
7. Jeder Inhalt, der mit seinem Sein den Anspruch, zu gelten, zu einer untrennbaren Einheit verknüpft, ist keine „psychische Thatsache“, die wir durch Selbstbeobachtung wissenschaftlich zu erkennen vermöchten.
8. Ein „Gelten“, das nicht das „Gelten“ irgend eines Wirklichen wäre, ist undenkbar.
9. Die geistige Lebensform kann als ein Entwicklungsprodukt psychischer Thatsachen nicht begriffen werden.

1) Eine selbständige „Naturphilosophie“ dürfte, sofern sie mehr sein wollte als eine Untersuchung, betr. die Erkenntnisprinzipien und -methoden der Naturwissenschaft (als welche sie einen Teil der Erkenntnistheorie bildete) nach der Ablösung jener Disziplinen von der Philosophie, welche etwa Newton und heute noch die Engländer als „Naturphilosophie“ bezeichnen, kaum mehr abzugrenzen sein. Die Religionsphilosophie fällt im wesentlichen mit unserem Begriffe von „Metaphysik“ zusammen.

10. Unter „Arbeitswelt“ verstehen wir die gemeinsam anerkannten Werkzusammenhänge der menschlichen Kultur. Sie ist kein an sich selbst evidentestes Datum, sondern ein „wohlbegründetes Phänomen.“ Nicht nach der logischen Möglichkeit bestimmter Ergebnisse von wissenschaftlichen Einzeldisziplinen, resp. nach der Möglichkeit der vieldeutigen „Erfahrung“ ist zu fragen, sondern nach der realen Möglichkeit einer (zunächst versuchsweise) umschriebenen Arbeitswelt.
 11. Geist (und damit auch sein Teilinhalt Vernunft) ist von den Prinzipien der formalen Logik abgesehen bei Beginn der Forschung seinem Inhalte nach ein völlig problematischer Begriff. Er ist (abgesehen von seiner ursprünglich zu vollziehenden Wirklichkeitsform) jenes X, das die Arbeitswelt ermöglichte. Da die Arbeitswelt sich im Fortgange der menschlichen Geschichte fort und fort bereichert, so ist es nicht möglich, zu irgend einem Zeitpunkte der Geschichte den Geistesbegriff ein für allemal seinem Inhalte nach festzustellen. Eine systematische Ableitung apriorischer Prinzipien für alle „mögliche Erfahrung“ ist unmöglich. Die formalen Prinzipien haben zur Giltigkeit für alle mögliche (geschichtliche) Erfahrung zu viel, zu thatkräftiger Anwendung in einer geschichtlich bestimmten Kultur zu wenig Inhalt.
 12. Das einzige Kennzeichen des für einen bestimmten Lebensstand der Menschheit rechtsgiltigen Geistesbegriffes besteht darin, dass durch ihn die Arbeitswelt, durch deren kausale Reduktion er gefunden ward, zugleich abgeschlossen wird, anders ausgedrückt, dass das geistige Thun, das zur Auslese der Arbeitswelt aus allem bloss „Gewesenen“ führte, sich als mit jenem geistigen Thun identisch bewährt, durch welches die Arbeitswelt ihrerseits möglich gewesen ist.
-

Inhaltsübersicht.

| | Seite |
|--|-------|
| Vorwort | 1 |
| Einleitung | 5 |
| I. Historischer Ueberblick über die philosophischen Methoden der Neuzeit | 15 |
| II. Darstellung und Kritik der transszendentalen Methode | 36 |
| 1. Darstellung der transszendentalen Methode | 36 |
| A. Allgemeiner Teil | 36 |
| B. Besonderer Teil | 41 |
| a. Raum | 41 |
| b. Zeit | 44 |
| c. Persönlichkeit | 47 |
| d. Kausalität | 49 |
| 2. Kritik der transszendentalen Methode | 51 |
| A. Allgemeiner Teil | 51 |
| a. Kritik der wesentlichen Merkmale derselben | 53 |
| b. Kritik der unwesentlichen Merkmale derselben | 96 |
| B. Besonderer Teil | 117 |
| a. Raum | 117 |
| b. Zeit | 127 |
| c. Persönlichkeit | 134 |
| d. Kausalität | 138 |
| III. Darstellung und Kritik der psychologischen Methode | 144 |
| 1. Darstellung der psychologischen Methode | 144 |
| 2. Kritik der psychologischen Methode | 151 |
| a. Der Begriff der Bewusstseinsthatsache | 156 |
| b. Der Ausgangspunkt der psychologischen Methode | 163 |
| c. Die kausale Reduktion der psychologischen Methode | 172 |
| Abschluss, Thesen | 179 |

Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.

Philos
S3217tr

Scheler, Max Ferdinand
Die transszendentale und die psycholo-
gische Methode. 496562

DATE.

NAME OF BORROWER.

**University of Toronto
Library**

**DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET**

Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED

